كشف الأسرار

شرح المصنف على المنار

للإمام أبي البركات عبد الله بن أحمد
المعروف بحافظ الدين النسفي المتوفى ٧١٠ هـ

مع

شرح نور الأنوار على المنار

لمولانا حافظ شيخ أحمد المعروف بملاجيون بن أبي سعيد
بن عبيد الله الحنفي الصديقي الميهوي
صاحب الشمس البازغة
المتوفى ١١٣٠ هـ

الجزء الثاني

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

يطلب من: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان
هاتف: ٨٠١٣٣٢ - ٨٠٥٦٠٤ - ٨٠٠٨٤٢
ص.ب: ١١/٩٤٢٤ تلكس: Nasher 41245 Le

بسم الله الرحمن الرحيم

باب
(بيان) أقسام السنة

(الأقسام التي سبق ذكرها ثابتة في السنة، وهذا الباب لبيان ما تختص به السنن).

اعلم أن السنة هنا عبارة عما هو المروي عن النبي عليه السلام قولاً، أو فعلاً، وهي تشاكل الكتاب من حيث أن الأقسام المذكورة في الكتاب من الأمر والنهي، والخاص، والعام، والمشترك، والمؤوّل، وغير ذلك يرد فيها، فلهذا لا يحتاج إلى إعادتها إلا أنها تفارقه بوجوه الإتصال، لأن الكتاب يتصل بوجه واحد، وهو التواتر، والسنة تتصل بالآحاد وأنه كثير وبالشهرة، وأنه بالنسبة إلى الأول قليل.

ولما فرغ عن بيان أقسام الكتاب شرع في بيان أقسام السنة فقال:

(باب أقسام السنة)

السنة: تطلق على قول الرسول، وفعله، وسكوته وعلى أقوال الصحابة وأفعالهم. والحديث: يطلق على قول الرسول خاصة، ولكن ينبغي أن يكون المراد بالسنة ههنا هو هذا فقط، لأن المصنف ذكر أفعال النبي ﷺ، وأفعال الصحابة وأقوالهم بعد هذا الباب في فصل آخر.

(الأقسام التي سبق ذكرها) في بحث الكتاب من الخاص والعام والأمر

وبـالتواتـر وأنه.معـدود محصور، فهـذا الباب لبيـان وجوه الاتصـال، ومـا يتصل بها فيما يفارق الكتاب وتختص به السنن، **(وذلك أربعة أقسام)**:

الأول: في كيفية الاتصال بنا من رسول الله عليه السلام.

والثاني: في الانقطاع.

والثالث: في بيان محل الخبر الذي جعل حجة فيه.

والرابع: في بيان نفس الخبر.

الأول: في كيفيـة الاتصال بنـا من رسول الله عليـه السلام، وهـو إمـا أن يكون كاملاً كالمتواتر، وهـو الخبر الـذي رواه قوم لا يحصى عـددهم، ولا يتوهم تـواطؤهم على الكـذب، ويدوم هـذا الحد فيكـون آخره كـأوله، وأولـه كآخـره وأوسطه كطرفيه.

والنهي وغير ذلك كلها (ثابتة في السنة) فيعلم حالها بالمقايسة عليه، (وهذا الباب لبيان ما تختص به السنن) ولم يوجد في الكتاب قط..

(وذلـك أربعة أقسـام): أي أربعة تقسيمـات، وتحت كـل تقسيم أقسـام متعددة، وهذا على طبق أصول الفقه، لا أصول الحديث، وإن اشتركا في بعض الأسامي والقواعد.

التقسيم (الأول في كيفية الإتصال بنا من رسول الله ﷺ) أي كيف يتصـل بنا هذا الحديث منه بطريق التواتر أو غيره، (وهو إما أن يكون كامـلاً كالمتـواتر، وهو الخبر الذي رواه قوم لا يحصى عددهم، ولا يتوهم تـواطؤهم على الكـذب) لكثـرتهم وتباين أمـاكنهم وعدالتهم، ولم يشتـرط فيه تعـين عـدد كـما قيـل: إنها سبعة، وقيل: أربعون، وقيل: سبعون، بل كل ما يحصل به العلم الضروري، فهو من أمارة التواتر (ويدوم هذا الحد فيكون آخره كأوله وأوله كآخره، وأوسطه كطرفيه) يعني يستوي فيه جميع الأزمنة من أول ما نشأ ذلك الخبر إلى آخر ما بلغ إلى هذا الناقل.

اعلم أن القسم الأول وهو كيفية الإتصال بنا من رسول الله عليه السلام على ثلاث مراتب: اتصال كامل بلا شبهة، واتصال فيه ضرب شبهة صورة، واتصال فيه شبهة صورة ومعنى.

أما المرتبة الأولى: فهو المتواتر، وهذا فصل الخبر المتواتر.

اعلم أن المركب تتوقف معرفته على معرفة مفرداته، فالخبر حقيقة في القول المخصوص يسبق الفهم إليه عند الإطلاق مجاز في غيره كقول المعرّي:

نبي من العربان ليس على شرع * يخبرنا أن الشعوب إلى صدع

ثم قيل في حده: هو الكلام المحتمل للصدق والكذب، أو التكذيب والتصديق، أو الكلام المفيد بنفسه إضافة أمر من الأمور إلى أمر من الأمور نفياً، أو إثباتاً، والكل فاسد إذ الصدق والكذب نوعان تحت جنس الخبر، والتصديق والتكذيب، إخباران عن كون الخبر صدقاً وكذباً.

والنفي والإثبات: نوعا الخبر أيضاً، لأن النفي والإثبات إخباران عن العدم والوجود.

والجنس: جزء من ماهية النوع فإذاً لا يمكن تعريف الصدق والكذب أو النفي، والإثبات، إلا بالخبر، فلو عرفنا الخبر بهما ما لزم الدور.

فالأول هو زمان ظهور الخبر، والآخر هو زمان كل ناقل يتصوره آخراً، فلو لم يكن في الأول كذلك كان آحاد الأصل فسمي مشهوراً إن انتشر في الأوسط والآخر ولو لم يكن في الأوسط، أو الآخر كذلك كان منقطعاً (كنقل القرآن والصلوات الخمس) مثال لمطلق المتواتر دون متواتر السنة، لأن في وجود السنة المتواترة اختلافاً، قيل: لم يوجد منها شيء، وقيل إنما الأعمال بالنيات، وقيل: البينة على المدعي واليمين على من أنكر.

والحق أن تصور ماهية الخبر بديهي، لأن كل واحد يعلم بالبديهة معنى قوله: أنا موجود، فلما كان العلم بالخبر الخاص بديهياً، كان العلم بأصل الخبر بديهياً ضرورة أن العلم بالكل موقوف على العلم بالجزء.

والمتواتر: مأخوذ من قولهم: تواترت الكتب أي اتصل بعضها ببعض بتتابع الورود.

والخبر المتواتر الذي اتصل بك عن رسول الله عليه السلام بتتابع النقل إتصالاً ليس فيه شبهة الانقطاع حتى صار كالمعاين المسموع منه.

وطريق هذا الاتصال أن يرويه قوم لا يحصى عددهم، ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم، وتباين أمكنتهم عن قوم هكذا إلى أن يتصل برسول الله عليه السلام، فيكون آخره كأوله، وأوله كآخره وأوسطه كطرفيه.

وبهذا يظهر بطلان قول من اعتبر فيه عدداً معيناً، وهو اثنا عشر، أو عشرون، أو أربعون، أو سبعون لقوله تعالى: ﴿اثني عشر نقيباً إن يكن مِنكُمْ عُشْرُونَ صَابِرُونَ يَغلبُوا مَائتين، ومن اتبعك من المؤمنين﴾[1] وكانوا أربعين.

واختار موسى قومه سبعين رجلاً، لأن المعتبر فيه الواحدان، ولا تعلق لما تلونا بالمسألة أصلاً.

(وذلك كنقل القرآن والصلوات الخمس، وأعداد الركعات، ومقادير الزكوات، ونحو ذلك وأنه يوجب علم اليقين كالعيان علماً ضرورياً) ومن الناس من أنكر العلم بطريق الخبر أصلاً، وهذا القائل سفيه بنفسه يزعم أنه لا يعرف نفسه ولا دينه، ولا دنياه، ولا أمه، ولا أباه بمنزلة من ينكر العيان من

(وانه يوجب علم اليقين كالعيان علماً ضرورياً) لا كما يقول المعتزلة: إنه يوجب علم طمأنينة يرجح جانب الصدق، ولا يفيد اليقين، ولا كما يقوله أقوام: إنه يوجب علماً إستدلالياً ينشأ من ملاحظة المقدمات لا ضرورياً، وذلك

---

(١) سورة الأنفال: الآية ٦٥.

السوفسطائية، لأن كونه مخلوقاً من ماء مهين ابن فلان وفلانة.

والدين: الإيمان بالله ورسوله وكتبه واليوم الآخر.

وبغداد: بلدة طيبة، والشام مزار الأنبياء إنما يعرف بالخبر، وقال قوم: المتواتر يوجب علم طمأنينة لا علم يقين، والطمأنينة عندهم ما اطمأن القلب إليه برجحان جانب الصدق، مع احتمال أن يتخالجه شك، أو يعتريه وهم.

احتجوا بأن المتواتر إنما يكون باجتماع الآحاد، وخبر كل واحد محتمل غير موجب للعلم، وما لا يوجب العلم إذا انضم بما لا يوجب العلم لا يوجب العلم.

ألا ترى أن كل واحد من الزنج لما لم يكن أبيض لم يكن الكل أبيض.

والاجتماع يحتمل التواطؤ على الكذب، كما يحتمل الاتفاق على الصدق، ألا ترى أن المجوس اتفقوا على نقل معجزات زرادشت، واليهود على صلب عيسى عليه السلام، ثم كان ذلك كذباً، فدل أن احتمال التواطؤ على الكذب لا يزول بالنقل المتواتر، ومع بقاء هذا الاحتمال لا يثبت علم اليقين، وإنما الثابت به علم طمأنينة، كمن يعلم حياة رجل، ثم يمر بداره فيسمع النياح، ويرى آثار الموت فيعلمه ميتاً على وجه الطمأنينة، لاحتمال أن ذلك كله حيلة منهم، وتلبيس لغرض عنَّ لهم، وهذا القول باطل.

بل المتواتر يوجب علم اليقين ضرورة كالعلم بالحواس لأنا نعرف آباءنا بالخبر، كما نعرف أولادنا عياناً، ونعرف جهة الكعبة يقيناً بالخبر، كما نعرف جهة منازلنا عياناً، ولأن الخلق خلقوا على همم شتى، وطبائع متفاوتة فلا يصدر عنهم قول، أو فعل بحكم الحيلة على سنن واحد، بل يكون الحدوث على اختلاف بحسب هممهم وهوى نفوسهم، لأن الحوادث عن علل مختلفة لا بد أن تكون مختلفة، فإذا اتفقوا على شيء علم أنه لداع إليه، وذلك سماع اتبعوه، أو اختراع

لأن وجود مكة وبغداد أوضح وأجلى من أن يقام عليه دليل يعتري الشك في إثباته، ويحتاج في دفعه إلى مقدمات غامضة ظنية (أو يكون اتصالاً فيه شبهة

صنعوه وبطلت تهمة الاختراع، لأن تباين الأماكن وخروجهم عن الإحصاء يقطع تهمة الاختراع، فتعين السماع وطمأنينة القلب في الأصل إنما تكون بمعرفة الشيء حقيقة، فإن امتنع ثبوت ذلك في موضع، فذلك لغفلة من المتأمل حيث اكتفى بالظاهر، ولو تأمل حق تأمله وجدّ في طلب باطنه لاستبان له فساد باطنه، فلما اطمأن بظاهره كان أمراً محتملاً كالداخل على قوم جلسوا للتعزية، فإنه يقع له العلم بالموت، لأنه غفل عن التأمل إذ لو تأمل حق التأمل لأصاب جهة الكذب لجواز تواطؤهم على ذلك لأمر أرادوه.

فأما إذا سمع من أقوام مختلفين لا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم واختلاف أمكنتهم، فلم تكن الطمأنينة بحكم الغفلة عن الكذب، بل الطمأنينة بدليل يوجب الصدق ويؤكد باطنه ظاهره، والعلم بالمتواتر لقوة في الدليل، وهو انقطاع توهم المواطأة على الكذب، ومثل هذا لا يزيده التأمل إلا تحقيقاً، فالتشكيك فيه يكون دليل نقصان العقل، كالتشكيك في حقائق الأشياء، فإن قيل: وهم الاتفاق على الكذب باق، لأنه ليس من شرط التواتر اجتماع أهل الدنيا، بل اجتماع أهل بلدة، أو عامتهم على شيء يثبت التواتر.

ونقلة الأخبار عن رسول الله عليه السلام أصحابه، وكانوا عسكره، وإن كثروا، وقد تحقق منهم الاجتماع على صحبته، مع تباين أمكنتهم، فيتوهم اتفاقهم على نقل ما لا أصل له.

قلنا: أصحابه قوم عدول أئمة لا يحصى عددهم، ولا تتفق أماكنهم، وقد اتفقت كلمتهم بعدما تفرقوا شرقاً وغرباً، وهذا يقطع الاختراع.

فإن قيل: يحتمل أن الاختراع قد خفي علينا؟.

قلنا: لو اتفقوا على الكذب لظهر ذلك في عصرهم، أو بعد ذلك، إذا تطاول الزمان، فقد كانوا ثلاثين ألفاً، أو أكثر، والمواطأة فيما بين مثل هذا الجمع لا تنكتم عادة، بل تظهر، وكيف وقد اختلط بهم أهل النفاق وجواسيس الكفرة.

قال الله تعالى: ﴿وَفِيكم سَمَّاعُونَ لَهم﴾[1] والإنسان قد يضيق صدره عن سره حتى يفشيه إلى غيره، ويستكتمه، ثم يفشيه السامع إلى غيره، ويظهر عن قريب، فلو كان هنا توهم المواطأة لظهر ذلك، وهذا مثل قول من يزعم أن الكفار عارضوا القرآن بمثله، ثم انكتم ذلك، فإن هذا كلام باطل، لأنه عليه السلام تحداهم بأقصر سورة منه، فلو قدروا على ذلك لما أعرضوا عنه إلى بذل النفوس والأموال، ولو عارضوه لما خفي ذلك مع كثرة الأعداء، فقد كان أهل الشرك حينئذ أكثر من أهل الإسلام، ولو لم يظهر فيما بيننا لظهر في ديار المشرك، ألا ترى أن مخاريق مسيلمة وغيره كيف ظهرت، وهذا القائل يسلم بأن القرآن معجز، وأن هذا السؤال باطل بهذا الطريق، فلنبطل بهذا الطريق أيضاً سؤاله في الخبر المتواتر.

وأما أخبار زرادشت فتخيل كله بمنزلة فعل المشعبذين.

وأما ما نقل أنه أدخل قوائم فرس الملك كستاسب في بطنه، ثم أخرجه فإنما فعله في مجلس الملك بين يدي خواصه، وذلك آية الوضع والاختراع، لأنه لا يثبت به النقل المتواتر.

وروي أن الملك لما رأى شهامته تابعه على أن يظهر الإيمان به، فيكون زرادشت معه برأيه، ويكون هو من ورائه بالسيف، فيملكا بذلك وجه الأرض، وكذلك أخبار اليهود مرجعها إلى الآحاد، فإن اليهود ينقلون ذلك عن سبعة نفر دخلوا البيت الذي فيه المسيح عليه السلام، ويتحقق من مثلهم التواطؤ على الكذب، فإن قيل: تواتر الخبر بينهم بالصلب، والصلب مما يعانيه الجمع العظيم الذي لا يتوهم تواطؤهم على الكذب؟ قلنا: إنهم نقلوا الصلب بعد القتل، والمصلوب بعد القتل لا يتأمل فيه عادة، ففي الطباع نفرة عن التأمل في المصلوب، والحلى يتغير بالصلب أيضاً.

واشتبه أيضاً ببعد مسافة النظر، فعلم أنه كما لا يتحقق النقل المتواتر في

---

(١) سورة التوبة: الآية ٤٧.

قتله، لا يتحقق في صلبه، ولأن النقل المتواتر بينهم في قتل رجل علموه عيسى وصلبه.

وهذا النقل يوجب علم اليقين فيما نقلوه، ولكن لم يكن ذلك الرجل عيسى، وإنما كان مشتبهاً به، كما قال الله تعالى: ﴿ولكن شُبِّهَ لَهُمْ﴾[1].

وروي أن اليهود لما دخلوا عليه قال عيسى عليه السلام لأصحابه: «من يريد أن يلقى الله عليه شبهي، فيقتل، وله الجنة فرضي به واحد منهم» فألقى الله تعالى شبه عيسى عليه السلام عليه، فقتل ورفع عيسى عليه السلام إلى السماء، ولم ير، فإن قيل: هذا القول فاسد لأنه يؤدي إلى إبطال المعارف، وتكذيب العيان، ويبطل الأخبار المتواترة عن رسول الله عليه السلام لجواز أن يكون قد شبه لهم، ويبطل الإيمان بالرسل عليهم السلام، لجواز أنهم غيرهم شبهوا بالأنبياء عليهم السلام، وكيف يجوز ذلك والإيمان بعيسى عليه السلام كان واجباً عليهم، وما كانوا يعرفونه إلا بالعيان، فكان يجب الإيمان بالشبيه وهو كفر؟.

قلنا: لقاء شبه المسيح عليه السلام على غيره غير مستبعد في القدرة، وفيه حكمة بالغة، وهو دفع شر الأعداء عن المسيح، فقد كانوا عزموا على قتله، فكان هذا دفع المكروه عنه بوجه لطيف، ولله تعالى لطائف في دفع الأذى عن الرسل عليهم السلام، وإنما يستنكر هذا حال الإيمان به، لأنه يؤدي التشبيه إلى التلبيس، والله تعالى علم منهم أنهم لا يؤمنون به فألقى شبهه على غيره استدراجاً، ليزدادوا طغياناً، مع أن الرواة أهل تعنت وعداوة، فبطلت هذه الوجوه بالمتواتر، أي الوجوه التي قالها المخالف بطلت بالمتواتر، لأن المتواتر ليس

صورة) أي من حيث عدم تواتره في القرن الأول، وإن لم يبق ذلك معنى (كالمشهور وهو ما كان من الآحاد في الأصل) أي في القرن الأول، وهو قرن

---

(1) سورة النساء: الآية ١٥٧.

من قبيـل التخييلات، كـما كان من أخبـار زرادشت اللعين، وليس من قبيـل ما يكون بين الخواص، لأنه كإسمه متواتر، وليس مـرجعه إلى الآحـاد، كما رجعت أخبار اليهود، ولم تنقل بتوهم وغيبـة وبعد، بـلا تأمـل، بل عن بشر جـرى على يديه المعجـزة على وجـه العلانيـة والشيوع، مـع القرب منـه ولم يبق فيه للشـك مجال، ولا للريب توهم وخيال، بل ظهر ظهوراً لم يبق للشمس شعاع، وللنفس شعاع، فصار منكر المتواتر ومخالفه كافـراً بالله العـظيم، ونعوذ بـالله من الشيطان الرجيم.

وقد يحدث عنـد الاجتماع مـا لا يكون عنـد الانفراد كقـوى الحبل وغـير ذلك.

ثم عندنا العلم الثابت بالتواتر ضروري كالثابت بالمعاينة.

وقال أبو الحسين والكعبي، وإمام الحرمين والغزالي نظري، لأن مـا يكون ضرورياً لا يتحقق الاختلاف فيه بين الناس، وقـد وجدنـاهم مختلفين في ثبـوت علم اليقين بالمتواتر، فعرفنا أنه ليس بضروري.

ولنا أن هذا العلم يحصل لمن لا نظر له كالعوام والصبيان، ولو كان نظرياً لما حصل لمن لا يكـون من أهل النـظر والاختلاف، إنمـا نشأ من قصـور العقل للبعض، وذلك وسواس يعتري بعض الإنسان، كما يكون فيما يعرف بالحواس، ولا خلاف أن العلم الواقـع بها ضـروري، ولا يعتبر الاختـلاف فيه، فكـذا في هذا، (أو يكون اتصالاً فيه شبهـة صورة كـالمشهور) إعلم أن المـرتبة الثـانية من مراتب الاتصال، وهو المشهور.

وهذا فصل المشهور

(وهـو ما كـان من الآحاد في الأصـل، ثم انتشر حتى نقله قـوم لا يتـوهم تواطؤهم على الكذب، وهم القرن الثاني من بعد الصحابة، ومن بعدهم) إعلم

الصحـابـة رضي الله عنهم، (ثم انتشر حتى ينقله قـوم لا يتـوهم تـواطؤهم عـلى الكذب، وهو القرن الثاني ومن بعدهم) يعني قرن التابعين، وتبع التابعـين، ولا

أن المشهور ما كان في الأصل من الآحاد، ثم انتشر حتى نقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب، وهم القرن الثاني بعد الصحابة ومن بعدهم، وهم قوم ثقات أئمة لا يتهمون، فصار بشهادة هؤلاء الأئمة الثقات وتصديقهم بمنزلة المتواتر حتى قال أبو بكر الرازي: إنه أحد قسمي المتواتر على معنى أنه يثبت به علم اليقين، إلا أن العلم بالأول ضروري، وبالثاني: استدلالي، وقال صاحب الميزان فيه: إنه يوجب علماً قطعياً عند عامة مشايخنا، لأنه لما أجمع أهل العصر الثاني على قبوله صار حكمه حكم الإجماع، والإجماع موجب للعلم قطعاً، فكذا هذا إلا أنا عرفنا هذا بالاستدلال، فلهذا سمينا العلم الثابت به استدلالياً.

ألا ترى أن الزيادة على النص ثبتت بمثل هذه الأخبار وأنها نسخ، ولا يجوز نسخ ما يوجب علم اليقين، إلا بما يوجب علم اليقين، وقال عيسى بن أبان: يضلل جاحد المشهور، ولا يكفر مثل: حديث المسح على الخفين، وحديث الرجم، وهو الصحيح عندنا.

(وأنه يوجب علم طمأنينة) لا علم يقين، لأن ما يوجب علم اليقين يكفر جاحده كالمتواتر، ولا يكفر جاحد المشهور في الصحيح، لأنه لما كان في الأصل من الآحاد بقي فيه شبهة، لأن علم اليقين إنما يثبت إذا اتصل بمن هو معصوم عن الكذب على وجه لا تبقى شبهة الانقطاع، وقد بقي هنا شبهة الانقطاع باعتبار الأصل، فسقط علم اليقين، وكان في إنكاره تخطئة أهل العصر.

الثاني: في قوله لا تكذيب الرسول لكونه آحاد الأصل وتخطئة العلماء لا تكون كفراً، ولكنها بدعة وضلال بخلاف المتواتر، لأن في إنكاره تكذيب الرسول، لأن أوله كآخره، فصار كالمسموع من رسول الله وتكذيب الرسول

اعتبار للشهرة بعد ذلك، فإن عامة أخبار الآحاد قد اشتهرت في هذا الزمان، فلم يبق شيء منها آحاداً.

(وأنه يوجب علم طمأنينة) أي اطمئنان يرجح جهة الصدق، فهو دون

كفر، ولم يستقم اعتبار هذه الشبهة في حق العمل، لأن الشبهة المتمكنة في خبر الواحد أقوى، وهي لا تمنع العمل، فهذه أولى أن لا تمنع العمل، ولكن مع هذا تجوز الزيادة به على النص مثل زيادة الرجم والمسح على الخفين. والتتابع في صيام كفارة اليمين، لأن العلماء لما تلقوه بالقبول ولم يظهر منهم ردّ صار بإجماعهم حجة من حجج الله تعالى فزدنا به على الكتاب، لأنها نسخ معنى لتغير المشروع بها بيان صورة، لأن النسخ إبطال، والزيادة تقرير والمشهور متواتر معنى، لأن الأمة تلقته بالقبول واتفاقهم على القبول لا يكون إلا بجامع جمعهم على ذلك، ولا ذلك إلا بتعين جانب الصدق في رواته وبطلان توهم الاتفاق على الكذب في الصدر الأول، ومن الآحاد صورة فجوّزنا به النسخ المعنوي، دون النسخ المطلق توفيراً على الشبهين حظهما.

والحاصل أن الله تعالى كما نفى المتعذر نفى المتعسر، وكما لا نجد في الوسع رد العلم بالمتواتر نحرج في رد المشهور، لأنه لا يمكننا الفرق بينهما إلا بحرج، لكن المتواتر صار موجباً علماً يزداد قوة بالتأمل في سببه الداعي إليه، والعلم بالمشهور إنما وقع للسامع لغفلة عن ابتدائه، وسكون النفس إلى ما ظهر له في الحال، ولو تأمل حق تأمله لوجد شبهة في ابتدائه، فلهذا سميناه علم طمأنينة، والأول علم يقين. . .

(أو يكون اتصالاً فيه شبهة صورة ومعنى كخبر الواحد) وهو المرتبة الثالثة من مراتب الاتصال، وهذا فصل خبر الواحد (وهو كل خبر يرويه الواحد، أو الاثنان فصاعداً لا عبرة للعدد فيه بعد أن يكون دون المشهور والمتواتر وأنه

المتواتر، وفوق الواحد حتى جازت الزيادة به على كتاب الله تعالى، ولا يكفر جاحده، بل يضلل على الأصح.

وقال الجصاص: إنه أحد قسمي المتواتر، فيفيد علم اليقين، ويكفر جاحده كالمتواتر على ما مر (أو يكون اتصالاً فيه شبهة صورة ومعنى) لأنه لم

يوجب العمل دون علم اليقين بالكتاب) وهو قوله تعالى: ﴿وإذ أخَذَ اللهُ مِيثَاقَ الّذين أوتُوا الكِتَاب لتبيننه للناس، ولا تكتمونه﴾[1] وقوله: ﴿إن الّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أنزَلْنَا مِن البَيِّنَاتِ﴾[2] الآية فقد ألحق الوعيد الشديد بالكتمان وترك البيان، وحقيقة هذا الكلام يتناول كل واحد من آحاد الجمع لما مر ذكره في الجمع المضاف إلى جماعة، وهذا لأن كل واحد إنما يخاطب بما في وسعه، وليس في وسع كل واحد منهم جمعهم حالة البيان، فيجب على كل واحد منهم البيان ضرورة، ولما فرض البيان على كل واحد دل أن خبره حجة، وأن السامع مأمور بالقبول منه، والعمل به إذ أمر الشارع لا يخلو عن فائدة حميدة ولا فائدة سوى هذا، وقوله تعالى: ﴿فلولاَ نَفَر مِن كُل فِرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدِّين وَلينذروا قومهم إذَا رَجَعُوا إليهم لَعَلَّهم يَحْذَرُون﴾[3] والفرقة اسم لجماعة أقلها ثلاثة، والطائفة منتزعة منهم، فيكون بعضهم وبعض الثلاثة واحداً واثنين، ولأن المتقدمين اختلفوا في تفسير الطائفة، فقال محمد بن كعب: وهو اسم للواحد. وقال عطاء: للاثنين.

يشتهر في قرن من القرون الثلاثة التي شهد عليه السلام بخيريتهم، (كخبر الواحد وهو كل خبر يرويه الواحد، أو الإثنان فصاعداً) إنما قال ذلك رداً لمن فرق بينهما، وقال: يقبل خبر الإثنين دون الواحد، (ولا عبرة للعدد فيه، بعد أن يكون دون المشهور والمتواتر: يعني في القرون الثلاثة لما لم تبلغ رواته حدّ المشهور والمتواتر، فلا عبرة بعد ذلك بأي قدر كان لأن كلها سواء في أن لا يخرجه عن الآحادية.

(وأنه يوجب العمل دون علم اليقين بالكتاب) وهو قوله تعالى: ﴿فَلَوْلاَ نَفَر من كل فرقةٍ منهم طَائِفة ليتفقهوا في الدِّين وَلْيُنْذِروا قَوْمَهُم إذا رَجَعُوا إليهم لَعَلَّهُم يَحَذرُون﴾ أي فهلا خرج كل جماعة كثيرة طائفة قليلة من بيوتهم ليتفقهوا

---

(١) سورة آل عمران: الآية ١٨٧.

(٢) سورة البقرة: الآية ١٥٩. (٣) سورة التوبة: الآية ١٢٢.

وقال الزهري: لثلاثة، وقال الحسن: لعشرة، ولم يقل أحد بالزيادة على العشرة والخبر، وإن رواه عشرة لا يخرج عن حيز الآحاد لبقاء توهم الكذب، فقد أمر الطائفة بالتفقه، ثم بانذار قومه عند الرجوع، وهو الدعوة إلى العلم والعمل به، فعلم بأن قول الطائفة موجب للعمل، وإلا لا يفيد الدعوة، لأن الله تعالى أوجب الحذر بإنذار الطائفة، لأن لعل للترجي، وهو في حق الله تعالى محال، فيحمل على الطلب، لأن الطلب لازم للترجي، لأن المترجي للشيء طالب له، والطلب من الله تعالى أمر فثبت أن الله تعالى أمر بالحذر عند إنذار الطائفة، والأمر للوجوب، فيقتضي وجوب الحذر عند إنذار الطائفة، ولو لم يكن قول الطائفة حجة موجبة للعمل لما وجب الحذر، فإن قلت: المراد به جميع الطوائف، لأنه قال: من كل فرقة منهم طائفة، وربما يبلغون حد التواتر.

قلت: قوبل الجمع بالجمع فنوزع البعض على البعض، لأنه لا يتصور الرجوع من الطوائف كلها إلى قوم واحد منهم، لأنه إنما يقال: رجع إلى قومه إذا كان فيهم أوّلاً.

وإنما يسمى الآتي ابتداء قادماً، وقوله تعالى: ﴿كُنْتُم خَير أمةٍ أُخْرِجَتْ

في الدين، أي تذهب هذه الجماعة القليلة عند العلماء، ويسيروا في آفاق العالم لأخذ العلم، ولينذروا قومهم الباقية في البيوت لأجل ترتيب المعاش ومحافظة الأهل والأموال عن الكفار إذا رجعت هذه الطائفة إلى هذه الفرقة لعلهم يحذرون أيضاً، فضمير ليتفقهوا ولينذروا، ورجعوا راجع إلى الطائفة، وضمير إليهم ولعلهم راجع إلى الفرقة، فالله تعالى أوجب الإنذار على الطائفة، وهي اسم للواحد والاثنين فصاعداً، وأوجب على الفرقة قبول قولهم والعمل به، فثبت أن خبر الواحد موجب للعمل، وفي الآية توجيه آخر فيه تعكس هذه الضمائر كلها، وحينئذ لا تكون مما نحن فيه على ما بينت ذلك في التفسير الأحمدي، ويمكن أن يكون المراد بالكتاب هو قوله تعالى: ﴿وَإذا أخذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أوتُوا الكِتَابَ لتبيننهُ للنَّاسِ وَلاَ تَكتمونه﴾ فقد أوجب على كل من أوتي علم الكتاب

لِلنَّاس تأمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَر﴾[1] فإنه يتناول الآحاد، فصار الأمر من كل واحد أمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر، فيجب القبول منه، وقوله: ﴿إن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنبأ فتبينوا﴾[2] أمر بالتثبت في نبأ الفاسق، فيكون معلولاً بفسقه، إذ ترتيب الحكم على الاسم المشتق يشعر بعليته، ولو كان خبر الواحد غير مقبول لما علل بالفسق، إذ علية الوصف اللازم مغنية عن علية العرضي.

(والسنة) فقد صح أن النبي عليه السلام قبل خبر الواحد مثل خبر بريرة فيما تهدى إليه، وخبر سلمان في الصدقة فردها، وفي الهدية فقبلها، وغير ذلك، فلو لم يكن خبر الواحد حجة للعمل به لما اعتمد على ذلك فيما يأكله ومشهور منه عليه السلام بعث الأفراد إلى الآفاق، فإنه بعث علياً ومعاذاً إلى اليمن، ودحية الكلبي إلى قيصر، وعتاباً إلى مكة، وعبد الله بن أنيس إلى كسرى، ولو لم يكن خبر الواحد موجباً للعمل، لما اكتفى ببعث الواحد (والإجماع) فإن الصحابة رضي الله عنهم عملوا بالآحاد وحاجوا بها، فإنه روي بالتواتر أن يوم السقيفة لما احتج أبو بكر رضي الله عنه على الأنصار بقوله عليه السلام الأئمة من قريش قبلوه، ولم ينكر عليه أحد، وقد رجعت الصحابة إلى خبر الصديق في قوله عليه السلام: «الأنبياء يدفنون حيث يموتون»، وفي قوله نحن معاشر الأنبياء لا نورث

بيانه ووعظه للناس، ولا فائدة منه إلا قبول الناس تلك الموعظة، فيكون خبر الواحد حجة للعمل.

(والسنة) وهي أنه عليه السلام قبل خبر بريرة في الصدقة، حتى قال في جوابها «لك صدقة، ولنا هدية»، وخبر سلمان في الهدية حتى أخذها وأكلها.

وأيضاً بعث علياً رضي الله عنه ومعاذاً إلى اليمن بالقضاء، ودحية الكلبي إلى قيصر الروم برسالة كتاب يدعوه إلى الإسلام، فلو لم تكن أخبار الآحاد موجبة للعمل، لما فعل ذلك، وهذه الأخبار وإن كانت آحاداً، لكن لما تلقته الأمة بالقبول صارت بمنزلة المشهور، فلا يلزم إثبات أخبار الآحاد بأخبار الآحاد

---

(١) سورة آل عمران: الآية ١١٠.   (٢) سورة الحجرات: الآية ٦.

وإلى كتابه في معرفة نصب الزكاة، وإلى قول عائشة في وجوب الغسل عن التقاء الختانين وإلى خبر أبي سعيد في الربا، وعمل أهل قباء بخبر الواحد في تحول القبلة، ولا حصر لأمثال هذا ، فصار المشترك بين الكل متواتراً، وكذا الأمة أجمعت على قبول أخبار الآحاد من الوكلاء والرسل، والمضاربين وغيرهم.

(والمعقول) وهو أن خبر المسلم العاقل العدل محمول على الصدق ظاهراً، لأن عقله ودينه يحملانه على الصدق ويزجرانه عن الكذب، لأنه محظور دينه وعقله فيفيد العلم بغالب الظن، فيجب العمل به، لأن العمل صحيح من غير علم اليقين كالعمل بالقياس، بل أولى، لأن المعمول به وهو قول النبيّ عليه السلام لا شبهة فيه، وإنما الشبهة في طريق الاتصال والشبهة في القياس في المعنى المعمول به كعمل الحكام بالبينات، وهذا ضرب علم فيه اضطراب، لأن الأمة ما تلقته بالقبول، فكان دون علم طمأنينة.

(وقيل: لا عمل إلا عن علم بالنص، فلا يوجب العمل، أو يوجب العلم لانتفاء اللازم، أو لثبوت الملزوم) اعلم أن بعض الناس قالوا: لا عمل

ووقع في بعض النسخ قوله: (والإجماع والمعقول) عطفاً على الكتاب، والسنة فالإجماع هو أن الصحابة احتجوا بأخبار الآحاد فيما بينهم، واحتج أبو بكر رضي الله عنه على الأنصار بقوله عليه السلام: «الأئمة من قريش، فقبلوه من غير نكير، وهكذا أجمعوا على قبول خبر الآحاد في طهارة الماء ونجاسته، والمعقول هو أن المتواتر والمشهور لا يوجدان في كل حادثة فلو رد خبر الواحد فيها لتعطلت الأحكام.

(وقيل: لا عمل إلا عن علم بالنص) وهو قوله تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ أي لا تتبع ما لا علم لك، فالعلم لازم للعمل والعمل ملزوم للعلم، فإذا كان كذلك (فلا يوجب العمل) لأنه لا يوجب العلم (أو يوجب العلم، لأنه يوجب العمل لانتفاء اللازم، أو لثبوت الملزوم) نشر على

إلا عن علم لقوله تعالى: ﴿وَلَا تقفُ مَا لَيْسَ لَـكَ بِه علم﴾[1] أي لا تتبـع ما لا تعلم، ولا يلزمهم عمل الحكام بالبينات، لأن هذا الأصل ترك بكتاب الله تعالى بخلاف القياس، فلا يقاس عليها غيرها، ولأن المعامـلات تترتب عليهـا حقوق العباد، وهم يعجزون عن اظهار حقوقهم بطريق لا شبهة فيـه فجوّزنـا الاعتماد منها عليها ضرورة، فأما الثابت هنا فحق الله تعالى، وهو موصوف بكمال القدرة ومتعال عن أن يلحقه ضرورة، أو عجز عن إظهار حقوقه بدليـل يوجب العلم، فلم يجـز إثباتـه بما دونـه، كما لم يجـز إثبات أصـل الدين من التـوحيـد والنبـوة، وصفات الباريء بما فيه شبهة، وكذا القياس من ضروراتها إذ الحوادث ممـدودة، والنصوص معدودة، فاحتج إليه ضرورة.

ثم إنهم اختلفـوا فيما بينهم بعـد اتفاقهم عـلى ثبوت هـذه الملازمـة، فقال بعضهم: لا يـوجب العمل لانتفـاء اللازم، وهـو العلم لما مرّ، وقال بعضهم: وهم أهـل الحديث يـوجب العلم لثبوت الملزوم وهـو العمـل لمـا بينـا من إجمـاع الصحابة على العمل بأخبار الآحاد، وإجماعهم موجب للعلم، ونحن نمنع ثبـوت هذه الملازمة لوجوب العمل بالظن الغالب بالإجماع في القياس، والشهادات وغير ذلك، فعلم أن الآية غير مجراة على عمومها، فكانت محمولة عـلى وجه خـاص، وهـو إما مـا روي عن الحسن لا تقل رأيتـه بفعل وسمعتـه ولم تـر، ولم تسمـع، ويدل عليه قوله: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالبَصَرَ كُلُّ أولئكَ كَانَ عنهُ مَسؤولاً﴾[2] أي تسأل هذه الأعضاء عما قاله، أو ما روي عن ابن الحنفية أنه شهد شهادة الزور، أو ما روي عن غيـره أنه نهى عن القـذف، على أن المنفي هـو اتباع مـا ليس لـه علم بوجه ولم يوجد هنا، لأن ذلك نوع من العلم، فقد أقام الشرع غالب الظن مقام

ترتيب اللف، أي لا يوجب العمل لانتفاء لازمه، وهو العلم، أو يـوجب العلم لثبوت ملزومه، وهو العمل.

والجواب: أن النص محمول على شهادة الـزور، أو المعنى لا تتبع مـا ليس لك به علم بوجه ما بدليـل وقوع النكـرة في سياق النفي، ثم لمـا كان خبـر الواحـد لم

---

(١) سورة الاسراء: الآية ٣٦. (٢) سـورة الاسراء: الآية ٣٦.

العلم وأمر بالعمل به، قال الله تعالى: ﴿فإن عَلمتموهُن مُؤمناتٍ فَلا تُرجِعُوهُنّ إلى الكُفّار﴾[1] إذ الإيمان هو التصديق، وذا لا يعرف إلا بغالب الظن، وإذا كان كذلك فيمنع انتفاء اللازم، قلت: الشهادة لإظهار حقوق العباد، وقد مر أن هذا الشرط غير معتبر فيما هو من حقوق العباد، قلت: النص مطلق على أن القضاء يجب أيضاً بما هو حقوق الله تعالى كحد الشرب، والسرقة، والزنا بالشهادة، ولأن وجوب القضاء بالشهادة من حق الله تعالى حتى إذا امتنع عن العمل بها بلا عذر يفسق ولو لم ير العمل به حقاً يكفر، وقد يترتب على خبر الواحد في المعاملات ما هو حق الله تعالى كالأخبار بطهارة الماء، ونجاسته، وبأن هذا الشيء قد أهدى إلى فلان، فإنه يترتب على هذا إباحة التناول والحل والحرمة من حق الله.

وأما دعوى علم اليقين به فباطل، لأنا قد بينا أن المشهور لا يوجب علم اليقين، فخبر الواحد أولى، وهذا لأن خبر الواحد محتمل في نفسه، وكيف يثبت اليقين مع وجود الاحتمال، فإن قلت: لو لم يكن خبر الواحد موجباً للعلم، لما صار موجباً للعمل باجتماع الآحاد، حتى تواترت.

قلت: قد مر أنه قد يحدث باجتماع الأفراد ما لم يكن ثابتاً بالأفراد، ألا ترى أن رأي المجتهد الواحد لا يوجب العلم فإذا أجتمع العلماء وازدحمت الآراء سقطت الشبهة، ووجب العلم بإجماعهم!!.

فإن قلت: قد وردت الآحاد في أحكام الآخرة كعذاب القبر، ورؤية الله تعالى بالأبصار مثل قوله عليه السلام: «استنزهوا من البَول فإن عَامة عَذَاب القبر منه» وقوله: «انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر» وغير ذلك ولا حظ لذلك إلا العلم، لأنه لا يجب العمل به في الدنيا.

تبلغ رواته حد التواتر والشهرة، فلا بد أن يعرف حال راويه بأنه إما معروف، أو مجهول.

---

(١) سورة الممتحنة: الآية ١٠.

قلت: منها ما هو مشهور وأنه يوجب العلم عند كثير من أصحابنا، ومنها ما هو من الآحاد، لكنه يوجب ضرباً من العلم على ما مر، وفيه نوع من العمل أيضاً، وهو عقد القلب عليه، لأن العقد فضل عن العلم، وليس من ضرورات العلم بدليل أن المقلد يعتقد بأن الله واحد، وليس له علم، لأن العلم الحادث ضروري، أو استدلالي، وهذا العلم ليس بضروري، بل هو استدلالي، ولا استدلال مع هذا العامي المقلد، قال الله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْماً وَعُلواً﴾[1] وقال يعرفونه كما يعرفون أبناءهم، فبين أنهم تركوا عقد القلب على ثبوته بعد العلم به فصح الابتلاء بعقد القلب على الشيء، كما صح الابتلاء بالعمل بالبدن.

ولهذا جوزنا النسخ قبل التمكن من العمل بعد التمكن من عقد القلب، ويحكى عن النظام: أن خبر الواحد عند اقتران بعض الأسباب به موجب للعلم ضرورة، فإن من مرّ بباب دار، ورأى آثار غسل الميت وعجوز خارجة منها قائلة: مات فلان فإنه يعلم موته ضرورة بهذا الخبر الواحد لاقتران هذا السبب به قال: وهو علم يحدثه الله تعالى في قلب السامع كالعلم بالخبر المتواتر، ويجوز القول بأن الله تعالى يحدثه في قلب بعض السامعين دون البعض كالوطء يعلق من بعض دون البعض، وهو باطل، فإن الثابت ضرورة لا تختلف الناس فيه كالعلم الواقع بالمعاينة، وبالخبر المتواتر، وإنما تثبت الطمأنينة بخبر المخبر بالموت ألا يرى أنه إذا شككه آخر بأن قال: اختفى صاحب الدار من السلطان تشكك فيه، ولو كان ضرورياً، لما تشكك فيه بخبر الواحد، وشرط بعض العلماء لكونه حجة أن يبلغ عدد الشهادة، لما روى أن أبا بكر رضي الله عنه حين شهد عنده المغيرة بن شعبة أن النبي عليه السلام أطعم الجدة السدس.

والمعروف: إما معروف بالفقه، أو بالعدالة والمجهول على خمسة أنواع فاشتغل ببيانه وقال: (والراوي إن عرف بالفقه والتقدم في الاجتهاد كالخلفاء

---

(١) سورة النمل: الآية ١٤.

قـال: ائت بشاهـد آخر فشهـد معه محمـد بن مسلمـة، ومنهم من اعتبـر أقصى عدد الشهادة وهو الأربعة احتياطاً، لكنا نقول: إنما طلب الصديق شاهداً آخر، لأنه أخبر أن هذا القضاء عن النبي عليه السلام كان بمحضر من الجمـاعة فأحب أن يستثبت ذلك، لأن ذلك شرط عنـده ألا ترى أنـه لما قضى بقضيـة بين اثنين فأخبره بلال أنه عليه السـلام قضى بخلاف قضـائه نقضـه وعمر رضي الله عنه، كان من أشد الناس اتباعاً للصديق، وقد قيل: حديث ضحـاك بن سفيان في تـوريث المـرأة من ديـة زوجهـا، وقيـل: حـديث عبـد الـرحمن بن عـوف في الطاعون حتى رجع من الشام، ولما قال: ما أدري ما أصنع بالمجوس؟ قال عبـد الرحمن بن عوف: أشهد أني سمعت رسول الله عليـه السلام يقـول: «سنوا بهم سنـة أهل الكتـاب»، فأخـذ منهم الجزيـة وأقـرّهم عـلى دينهم، ولم يـطلب منهم شاهداً آخر، واستدلالهم بالنصوص الواردة في باب الشهادات باطـل، لأن باب الشهادات ليس نظير باب الأخبار، فكـل امرأتـين تقومـان مقام رجـل ثمة، وفي الأخبـار الرجـال والنساء سـواء على أن اشتـراط العـدد ثمـة ثبت نصـالاً، لعلة معقولة، بل لحكمة اختص الله تعـالى بعلمها، فلم يقس عليهـا غيرهـا ألا ترى أنه لا اختصاص للأخبار بلفظ الشهادة ومجلس القضاء بخلاف الشهادات.

فصل في تقسيم الراوي، والـراوي إن عرف بـالفقه والتقـدم في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة رضي الله عنهم، كان حديثه حجة يترك به القيـاس خلافاً لمالك.

الراشدين والعبـادلة) وهـو جمع عبـدل مرخم عبـد الله، والمراد بهم عبـد الله بن مسعـود رضي الله عنه، وعبـد الله بن عمر رضي الله عنـه، وعبد الله بن عبـاس رضي الله عنه، وقيل: عبد الله بن الزبير، ويلحق بهم زيد بن ثـابت، وأبي بن كعب، ومعاذ بن جبل، وعائشة وأبو موسى الأشعري رضي الله عنهم.

(كان حديثـه حجة يتـرك به القيـاس خلافـاً لمالـك رحمه الله) فـإنه قـال: القياس مقدم على خبر الواحد إن خالفه لما رُوي أن أبا هـريرة لمـا روى من حمل

وإن عرف بالعدالة والضبط دون الفقه كأنس، وأبي هريرة إن وافق حديثه القياس عمل به، وإن خالفه لم يترك إلا بالضرورة، كحديث المصراة..

جنازة فليتوضأ، قال له ابن عباس رضي الله عنه: أيلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة؟

ونحن نقول: إن الخبر يقين بأصله وإنما الشبهة في طريق وصوله، والقياس مشكوك بأصله ووصفه فلا يعارض الخبر قط.

(وإن عرف بالعدالة والضبط دون الفقه كأنس وأبي هريرة إن وافق حديثه القياس عمل به، وإن خالفه لم يترك إلا بالضرورة) وهي أنه لو عمل بالحديث لانسد باب الرأي من كل وجه، فيكون مخالفاً لقوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾[1] والراوي فرض أنه غير فقيه والنقل بالمعنى كان مستفيضاً فيهم، فلعل الراوي نقل الحديث بالمعنى على حسب فهمه، وأخطأ ولم يدرك مراد رسول الله ﷺ، فلهذا كان مخالفاً للقياس من كل وجه، فلهذه الضرورة يترك الحديث، ويعمل بالقياس، وهذا ليس ازدراء بأبي هريرة واستخفافاً به معاذ الله منه.

بل بياناً لنكتة في هذا المقام فتنبه.

(كحديث المصراة) هي في اللغة حبس البهائم عن حلب اللبن أياماً وقت إرادة البيع ليحلب المشتري بعد ذلك فيغتر بكثرة لبنه ويشتريه بثمن غال، ثم يظهر الخطأ بعد ذلك، فلا يحلب إلا قليلاً، وحديثه وهو ما روى أبو هريرة أن النبي عليه السلام قال: «لا تصروا الإبل والغنم، فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها إن رضيها أمسكها وإن سخطها ردها وصاعاً من تمر».

ومعناه: إن ابتلى المشتري بهذا الإغترار، فإن رضيها فخير وحسن، وإن غضبها ردها ورد صاعاً من تمر عوض اللبن الذي أكل في يوم أول فإن هذا الحديث مخالف للقياس من كل وجه، فإن ضمان العدوانات والبياعات كلها مقدر

---

(١) سورة الحشر: الآية ٢.

وإن كان مجهولاً بأن لم يعرف إلا بحديث، أو حديثين كوابصة بن معبد، فإن روى عنه السلف، أو اختلفوا فيه، أو سكتوا عن الطعن صار كالمعروف . .

بالمثل في المثلي، وبالقيمة في ذوات القيم فضمان اللبن المشروب، ينبغي أن يكون باللبن، أو بالقيمة، ولو كان بالتمر فينبغي أن يقاس بقلة اللبن وكثرته لأنه يجب صاع من التمر البتة، قل اللبن، أو كثر، فذهب مالك والشافعي رحمهما الله إلى ظاهر الحديث، وابن أبي ليلى وأبو يوسف رحمهما الله إلى أنه ترد قيمة اللبن.

وأبو حنيفة رحمه الله إلى أنه ليس له أن يردها، ويرجع على البائع بإرشها، ويمسكها هكذا نقله بعض الشارحين، ثم هذه التفرقة بين المعروف بالفقه والعدالة مذهب عيسى بن أبان وتابعه أكثر المتأخرين، وأما عند الكرخي، ومن تابعه من أصحابنا، فليس فقه الراوي شرطاً لتقدم الحديث على القياس، بل خبر كل راوٍ عدل مقدم على القياس، إذا لم يكن مخالفاً للكتاب والسنة المشهورة، ولهذا قبل عمر رضي الله عنه حديث حمل بن مالك في الجنين، وأوجب الغرة فيه مع أنه مخالف للقياس لأن الجنين إن كان حياً وجبت الدية كاملة وإن كان ميتاً فلا شيء فيه، وأما حديث الوضوء على من قهقه في الصلاة، فهو وإن كان مخالفاً للقياس، لكن رواه عدة من الصحابة الكبراء كجابر وأنس وغيرهما، ولذا كان مقدماً على القياس، (وإن كان مجهولاً) أي في رواية الحديث والعدالة، لا في النسب (بأن لم يعرف إلا بحديث، أو حديثين كوابصة بن معبد: فحاله لا يخلو عن خمسة أقسام (فإن روى عنه السلف، أو اختلفوا فيه، أو سكتوا عن الطعن صار كالمعروف) في كل من الأقسام الثلاثة، لأن رواية السلف شاهدة بصحته والسكوت عن الطعن بمنزلة قبولهم، فلذا يقبل.

وأما المختلف فيه فأوردوا في مثاله ما روي أن ابن مسعود رضي الله عنه سئل عمن تزوّج امرأة، ولم يسم لها مهراً حتى مات عنها، فاجتهد شهراً، وقال

وإن لم يظهر من السلف إلا الرد كان مستنكراً، فلا يقبل.

وإن لم يظهر في السلف، ولم يقابل برد ولا قبول يجوز العمل به، ولا يجب)

اعلم أن الراوي نوعان: **معروف بالرواية، ومجهول بها.**

بعد ذلك: ما سمعت من رسول الله عليه السلام شيئاً، ولكن أجتهد برأيي، فإن أصبت فمن الله، وإن أخطأت فمني ومن الشيطان، أرى لها مهراً مثل نسائها لا وكس، ولا شطط فقام معقل بن سنان، وقال: أشهد أن رسول الله قضى في بروع بنت واشق مثل قضائك، فسرّ ابن مسعود سروراً لم ير مثله قط لموافقة قضائه قضاء رسول الله، ورده علي رضي الله عنه، وقال: ما نصغي لقول أعرابي بوال على عقبيه.

وحسبها الميراث، ولا مهر لها لمخالفة رأيه وهو أن المعقود عليه عاد إليها مسلماً، فلا تستوجب بمقابلته عوضاً، كما لو طلقها قبل الدخول، ولم يسم لها مهراً فعلي رضي الله عنه عمل ههنا بالرأي والقياس، وقدمه على خبر واحد، ونحن عملنا بحديث معقل بن سنان لأن الثقات من الفقهاء كعلقمة ومسروق والحسن، لما رووا عنه صار كالمعروف بالعدالة، وهو مؤكد بالقياس أيضاً، وهو أن الموت يؤكد مهر المثل، كما يؤكد المسمى، (وإن لم يظهر من السلف إلا الرد كان مستنكراً فلا يقبل) وهذا هو القسم الرابع من المجهول، ومثاله: ما روت فاطمة بنت قيس أن زوجها طلقها ثلاثاً، ولم يفرض لها رسول الله ﷺ سكنى، ولا نفقة، ورده عمر رضي الله عنه وقال: لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت أحفظت أم نسيت، فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول لها: «النفقة والسُكنى» وقد قال ذلك عمر رضي الله عنه بمحضر من الصحابة، فلم ينكر أحد، فكان إجماعاً على أن الحديث مستنكر، ولكن قيل: أراد عمر رضي الله عنه بالكتاب والسنة القياس على الحامل المبتوتة، وعلى المعتدة عن طلاق رجعي بجامع الاحتباس وقيل: بين السنة هو بنفسه، وأراد

أما المعروف: فإن عرف بالفقه والتقدم في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة الثلاثة أعني ابن مسعود، وابن عباس، وابن عمر رضي الله عنهم، وزيد بن ثابت، وأبيّ بن كعب، ومعاذ بن جبل وأبا موسى الأشعري، وعائشة رضوان الله عليهم، وغيرهم ممن اشتهر بالفقه والنظر كان حديثه حجة سواء كان موافقاً للقياس، أو مخالفاً له، فإن كان موافقاً للقياس تأيد به، وإن كان مخالفاً يترك القياس، ويعمل بالخبر. **وقال مالك**: القياس يقدم على خبر الواحد، لأن القياس حجة بإجماع الصحابة، والإجماع أقوى من خبر الواحد فكذا ما يكون بائناً بالإجماع ولنا أن خبر النبي عليه السلام موجب للعلم باعتبار أصله وانما الشبهة في نقل الناقل عنه، ولو ارتفعت الشبهة الناشئة من النقل لكان قطعياً، فأما الوصف الذي به يقوم القياس فالشبهة في أصله إذ لا يعلم يقيناً أن الحكم في المنصوص عليه باعتبار هذا الوصف من بين سائر الأوصاف، وما يكون الشبهة في أصله دون ما يكون الشبهة في طريقه بعد التيقن بأصله.

فإن قلت: الوصف المؤثر لو ثبت أنه مناط للحكم لكان قطعياً، **قلت**: الوقوف على أنه مناط للحكم قطعاً لا يكون إلا بالنص، أو الإجماع، وحينئذ يكون المرجع إلى النص، أو الإجماع لا إلى القياس، ولا كلام فيه.

ولأن الوصف في النص كالخبر والرأي والنظر فيه كالسماع والقياس عمل به والوصف ساكت عن بيان ما ادعى والخبر بيان في نفسه، فكان الخبر أقوى من الوصف في الإبانة والسماع أقوى من الرأي في الإصابة، ولا يجوز ترك

بالكتاب قوله تعالى: ﴿لا تخرجوهن من بيوتهن﴾[1] في باب السكنى وقوله تعالى: ﴿وللمطلقات مَتاعٌ بالمعروف﴾[2] في باب النفقة (وإن لم يظهر) هذا هو القسم الخامس من المجهول أي إن لم يظهر حديثه (في السلف ولم يقابل برد ولا قبول

---

(١) سورة الطلاق: الآية ١.

(٢) سورة البقرة: الاية ٢٤١.

القوي بالضعيف، وقد اشتهر من الصحابة والسلف ترك الرأي بخبر الواحد، فإن عمر رضي الله عنه قال: حين روى له حمل بن مالك حديث الغرة في الجنين كدنا أن نقضي برأينا، فيما فيه قضاء عن رسول الله عليه السلام بخلاف ما قضى به.

وقال ابن عمر: كنا نخابر، ولا نرى به بأساً حتى روى لنا رافع بن خديج نهيه عليه السلام عن المخابرة، فتركناه، ولهذا قدم خبر الواحد على التحري في القبلة، فلم يجز التحري معه، وإن عرف بالرواية والعدالة، والضبط، والحفظ، ولكنه قليل الفقه كأبي هريرة وأنس بن مالك، وسلمان وبلال وغيرهم ممن اشتهر بالصحبة مع رسول الله عليه السلام والسماع منه مدة طويلة في الحضر، والسفر، ولكنه لم يكن من أهل الاجتهاد، فما وافق القياس من روايته عمل به، وما خالف القياس فإن تلقته الأمة بالقبول يعمل به، وإلا فالقياس الصحيح شرعاً مقدم على روايته فيما ينسد باب الرأي فيه، لأن ضبط حديث رسول الله عليه السلام والوقوف على كل معنى أراده من كلامه أمر عظيم، فقد أوتي جوامع الكلم على ما قال: «أوتيت جوامع الكلم، واختصر لي الكلام اختصاراً».

ونقل الخبر بالمعنى كان مستفيضاً فيهم فاحتمل أن يكون كل حديث نصه لفظ الراوي نقلاً لما فهم من المعنى، ولا شك أن الناقل بالمعنى لا ينقل إلا بقدر ما فهمه من العبارة، وإذا قصر فقه الراوي عن درك معاني حديث النبي عليه السلام لم يؤمن أن يذهب عليه شيء من معانيه بنقله فيدخله شبهة زائدة عرى عنها القياس، فقلنا: بترك روايته إذا انسد باب الرأي وتحققت الضرورة بكونه مخالفاً للقياس الصحيح من كل وجه.

وقال الغزالي وغيره: لا يشترط كون الراوي فقيهاً سواء خالف ما رواه

يجوز العمل به، ولا يجب) بشرط إن لم يكن مخالفاً للقياس، وفائدة إضافة الحكم حينئذ إلى الحديث دون القياس أن لا يتمكن الخصم في ما يتمكن في القياس من منع هذا الحكم، ولما فرغ عن بيان تقسيم الراوي شرع في شرائطه

القياس، أو وافق، ولنا أن القياس الصحيح حجة بالكتاب والسنة والإجماع، فما خالف القياس من كل وجه فهو في المعنى مخالف للكتاب والسنة المشهورة والإجماع وذلك مثل حديث أبي هريرة في المصراة، وهو قوله عليه السلام: «لا تصروا الإبل، والغنم، فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها إن رضيها أمسكها، وإن سخطها ردها وصاعاً من تمر: التصرية تفعيل من الصرى، وهو الحبس، وذلك أن يريد ببيع الناقة، أو الشاة فيحقن اللبن في ضرعها أياماً لا يحلبه ليرى أنها كثيرة اللبن فالأمر برد صاع من تمر مكان اللبن قل اللبن، أو كثر مخالف للقياس الصحيح من كل وجه، لأن ضمان العدوان مقدر بالمثل صورة ومعنى، أو معنى لا صورة، وهو القيمة بالإجماع، والتمر ليس بمثل صورة ومعنى ولا قيمة لأن القيمة الأصلية إنما هي الدراهم، أو الدنانير.

ولعل ظاناً يظن أن في مقالتنا هذه ازدراء بأبي هريرة، وليس كذلك، فهو مقدم في العدالة وطول الصحبة مع النبي عليه السلام حتى قال له: «زر غباً تزدد حباً» والضبط والحفظ فقد دعا له رسول الله عليه السلام بذلك على ما روي عنه أنه قال: «تزعمون أن أبا هريرة يكثر الرواية وإني كُنت أصحب النبي عليه السلام على ملء بطني والأنصار يشتغلون بالقيام على أموالهم والمهاجرون بتجاراتهم، وكنت أحضر إذا غابوا، وقد حضرت مجلس الرسول عليه السلام، فقال: من يبسط منكم رداءه حتى أفيض فيه مقالتي فيضمها إليه، ثم لا ينساها، فبسطت بردة كانت عليّ فأفاض رسول الله عليه السلام فيها مقالته، ثم ضممتها إلى صدري فما نسيت بعد ذلك شيئاً» ولكن مع هذا قد اشتهر من الصحابة رد بعض رواياته بالقياس.

ألا ترى أن ابن عباس لما سمعه يروي توضؤا مما مسته النار، قال: أنتوضأ من الماء السخن؟ فرد حديثه بالقياس.

ولما سمعه يروي من حمل جنازة فليتوضأ، قال: أتلزمنا الوضوء في حمل عيدان يابسة، وقد عمل السلف برد ابن عباس فيهما دون رواية أبي هريرة، ولما روى أن ولد الزنا شر الثلاثة ردت عائشة رضي الله عنها، بقوله تعالى: ﴿ولا

تزر وازرة وزر أخرى﴾[1] ومع هذا يعظم أصحابنا رواية هؤلاء، فإن محمداً حكى عن أبي حنيفة رحمهما الله أنه أخذ بقول أنس في مقدار الحيض وغيره، فما ظنك بأبي هريرة رضي الله عنه؟ فدل أنهم ما تركوا العمل برواية هؤلاء إلا عند الضرورة لإنسداد باب الرأي على ما بينا.

ثم هذا النوع من القصور لا يتأتى في الراوي إذا كان فقيهاً لأن ذلك لا يخفى عليه، لكمال فقهه.

والظاهر أنه إنما روى الحديث بالمعنى عن بصيرة، وأنه علم سماعه من رسول الله عليه السلام كذلك مخالفاً للقياس، فيلزمنا ترك كل قياس بمقابلته.

ولهذا قلت: رواية الكبار من فقهاء الصحابة، فقد قال عمرو بن ميمون صحبت ابن مسعود سنين فما سمعته يروي حديثاً إلا مرة واحدة، قال: سمعت رسول الله عليه السلام، ثم أخذه البهر والعرق، وجعلت فرائصه ترتعد.

وأما المجهول: وهو من لم يشتهر بطول الصحبة مع النبي عليه السلام، وإنما عُرف بما روي عن حديث، أو حديثين كوابصة بن معبد، وسلمة بن المحنق، ومعقل بن سنان الأشجعي، وغيرهم، فإن روى عنه السلف وصححوه، وعلموا به صار حديثه مثل الحديث المعروف بشهادة أهل المعرفة، لأنهم لا يتهمون بالتقصير في أمر الدين، فلما قبلوا الحديث دل أنه صح عندهم أنه مروي عن رسول الله عليه السلام.

وإن اختلفوا في قبوله، فكذلك عندنا لأنه لما قبله بعض الفقهاء المشهورين صار كأنه روى ذلك بنفسه، وذلك مثل حديث معقل بن سنان أن النبي عليه السلام قضى لبروع بنت واشق الأشجعية بمهر مثلها حين مات عنها زوجها، ولم يسم لها صداقاً.

فإن ابن مسعود قبل روايته، لأنه موافق للقياس عنده إذ الموت مؤكد كالدخول بدليل وجوب العدة وسر به لما وافق قضاؤه قضاء رسول الله عليه

(١) سورة فاطر: الآية ١٨.

السلام، ورده عليّ قال: ما نصنع بقول أعرابي بوال على عقبيه حسبها الميراث لا مهر لها؟ لأنه مخالف للقياس عنده إذ الفرقة وقعت قبل الدخول، فصار كما لو طلقها قبل الدخول بها، ولم يسم لها مهر، أو لم يعمل الشافعي بهذا القسم، لأنه خالف القياس عنده، وعندنا هو حجة لأنه وافق القياس عندنا، على ما بينا.

وإنما يترك إذا خالف القياس، فإن قلت: كيف تقبل روايته وهو مجهول لم تظهر عدالته وضبطه؟ قلنا: رواية المشهور بالعدالة عنه من غير رد عليه تعديل إياه، وقد روى الثقات عنه كابن مسعود، وعلقمة، ومسروق، والحسن، ونافع ابن جبير، فثبتت برواية هؤلاء عدالته مع أنه كان من قرن العدول، وهو قرن رسول الله عليه السلام على ما قال عليه السلام: «خير الناس رهطي الذين أنا فيهم، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يفشوا الكذب» فلذلك صار حجة، وصدقه في هذه الرواية أبو الجراح صاحب رواية الأشجعي وغيرهم، وإن سكتوا عن الطعن والرد بعدما اشتهرت روايته عندهم، فكذلك، لأن السكوت في موضع الحاجة إلى البيان بيان، فكان سكوتهم عن الرد دليل الرضا بالمسموع، فكأنهم قبلوه، ورووا عنه، وإن ظهر حديثه، ولم يظهر من السلف إلا الرد لم يقبل حديثه، وصار مستنكراً لا يجوز العمل به على خلاف القياس، فصار الحاصل أن الحكم في رواية المعروف الذي ليس بفقيه وجوب العمل، وحمل روايته على الصدق إلا أن يكون مخالفاً للقياس من كل وجه، والحكم في رواية المجهول أن لا يكون حجة إلا أن يتأيد بمؤيد وهو قبول السلف، أو بعضهم روايته.

ومثال المستنكر: ما روت فاطمة بنت قيس أن النبي عليه السلام لم يقض لها بنفقة، ولا بسكنى، وكانت طلبت النفقة في العدة عن طلاق بائن، فقد رده عمر رضي الله عنه، وقال: لا ندع كتاب ربنا، ولا سنة نبينا بقول امرأة لا ندري أصدقت، أم كذبت، أحفظت، أم نسيت؟ قال عيسى بن أبان: مراده من الكتاب والسنة القياس الصحيح، فإنه ثابت بالكتاب والسنة، وهو القياس على

الحامل، وعلى المعتدة عن طلاق رجعي بجامع الاحتباس، والنفقة جزاء الاحتباس.

فإن قلت: إنما رد حديثها بتهمة الكذب والنسيان، وبهما يرد كل حديث، وإن وافق القياس، قلت: لو أراد به ذلك لقال: لا تقبل، وما قال: لا ندع كتاب ربنا، فلما ذكر الكتاب، وأراد به القياس علم أنه زد، لأنه مخالف للقياس، وقد رده غير عمر من الصحابة رضي الله عنهم، كزيد بن ثابت وجابر، وكذلك حديث بسرة: من مس ذكره فليتوضأ من هذا القسم.

وقد قال بعض الصحابة: إن كان شيء منك نجساً فاقطعه.

وقال بعضهم: ما أبالي أمسسته أم أتقي، وإن لم يظهر حديثه في السلف، فلم يقابل برد ولا قبول لم يترك به القياس، ولم يجب العمل به، ولكن يجوز العمل به، لأن من كان في الصدر الأول، فالعدالة ثابتة له ظاهراً، لأنه من قرن العدول لما روينا فيترجح جهة الصدق في خبره باعتبار هذا الظاهر، وباعتبار أنه لم تشتهر روايته في السلف تتمكن التهمة فيه، فيجوز العمل به ولا يجب.

ولهذا جوّز أبو حنيفة رحمه الله القضاء بظاهر العدالة من غير تعديل، لأنه كان في القرن الثالث، والغالب على أهله الصدق، لأنه شهد النبي عليه السلام بخبريتهم، فأما في زماننا، فلا يحل العمل برواية مثل هذا المحمول حتى تظهر عدالته، لأن الفسق غلب على أهل هذا الزمان، ولهذا لم يجوز أبو يوسف ومحمد رحمهما الله القضاء بشهادة المستور قبل ظهور عدالته، فصار المتواتر موجباً علم اليقين، والمشهور علم طمأنينة.

وخبر الواحد علم غالب الرأي والمستنكر يفيد الظن، وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً وبعض الظن إثم فنخشى الإثم على العامل به خشيتنا على تارك المشهور، لأنه قرب من اليقين، وهذا قرب من الكذب، والمستتر نجوّز العمل به ولا نوجبه (وإنما جعل الخبر حجة بشرائط في الراوي).

فقال: (وإنما جعل الخبر حجة بشرائط في الراوي، وهي أربعة: العقل،

وهذا فصل في شرائط الراوي.

(وهي أربعة العقل، وهو نور يضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي إليه درك الحواس..

فيبتدىء المطلوب للقلب فيدركه القلب بتأمله، بتوفيق الله تعالى) لأنه العقل لا يوجب الدرك للقلب، بل العقل يدل القلب على معرفة ما غاب من الحواس، والقلب يدرك إذا نظر وتفكر بتوفيق من الله كالسراج، فإنه نور تبصر به العين عند النظر، لا أن السراج يوجب رؤية ذلك، وهو لا يعرف في البشر إلا بدلالة اختياره ما يصلح له في عاقبته فيما يأتيه، ويذره إذ الفعل والترك قد يكون لعاقبة حميدة، وقد لا يكون كما في البهائم وبالعقل يوقف على العواقب الحميدة، والحكم الباطنة التي لا تنال بالحواس (والشرط الكامل منه وهو عقل البالغ دون القاصر منه وهو عقل الصبي) وهذا لأنه معدوم فينا جبلة، ثم يحدث شيئاً فشيئاً، وهو

والضبط، والعدالة، والإسلام فالعقل وهو نور) في بدن الآدمي (يضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي إليه درك الحواس) أي نور يضيء يسبب ذلك النور طريق يبتدأ بذلك الطريق من مكان ينتهي إلى ذلك المكان درك الحواس مثلاً لو نظر أحد إلى بناء رفيع انتهى درك البصر إلى البناء، ثم يبتدىء منه طريق إلى أنه لا بد له من صانع ذي علم وحكمة فمبتدأ العقول هو منتهى الحواس، وهذا فيما كان الإنتقال من المحسوس إل المعقول وأما إذا كان معقولاً صرفاً، فإنما يبتدأ به طريق العلم من حيث يوجد.

(فيبتدىءالمطلوب للقلب فيدركه القلب بتأمله) وفيه تنبيه على أن القلب مدرك، والعقل آله له على طريق أهل الإسلام، فللقلب عين باطنة يدرك بها الأشياء بعد إشراقه بالعقل، كما أن في الملك الظاهر تدرك العين بعد الإشراق بالشمس، أو السراج، وعند الحكماء المدرك هو النفس الناطقة بواسطة العقل، أو الحواس الظاهرة، أو الباطنة(والشرط الكامل منه) أي الشرط في باب رواية الحديث الكامل من العقل (وهو عقل البالغ دون القاصر منه، وهو عقل الصبي) والمعتوه والمجنون، لأن الشرع لما لم يجعلهم أهلاً للتصرف في أمور

متفاوت بقسمة الله تعالى، وتقديره: فعلق الشرع الأحكام بأدنى درجات كماله واعتداله، وأقيم البلوغ الذي هو دليل عليه في الغالب مقامه تيسيراً علينا، والمطلق من كل شيء يقع على الكامل منه، فشرطنا لوجوب الأحكام، وقيام الحجة كمال العقل فلم يقبل خبر الصبي في نقل الشريعة، لأن الشرع لما لم يجعله ولياً في ماله لنقصان في عقله، ففي أمر الدين أولى.

وكذا المعتوه لأن نقصان العقل بالعته فوق نقصان العقل بالصبا، فلا يدخلان تحت اسم العاقل مطلقاً، وإنما شرط العقل لأن الخبر الذي يرويه كلام.

والمراد بالكلام ما يسمى كلاماً صورة ومعنى إذ كل موجود من الحوادث يكون بصورته ومعناه، ومعنى الكلام لا يوجد إلا بالعقل والتمييز، لأن الكلام وضع للبيان، ولا يقع البيان بمجرّد الحروف المنظومة بلا معنى، فإن صياح الطيور لا يسمى كلاماً، وإن سمعت منها حروف منظومة، وكذا الإنسان إذا نظم حروفاً لا تدل على معنى لا يسمى كلاماً، ومعناه لا يكون إلا بالعقل، لأن غالب كلام غير العاقل الهذيان، فكان العقل شرطاً في المخبر ليصير خبره كلاماً.

(والضبط: وهو سماع الكلام كما يحق سماعه.

أنفسهم، ففي أمر الدين أولى، وهذا إذا كان السماع، والرواية قبل البلوغ، وأما إذا كان السماع قبل البلوغ والرواية بعد البلوغ يقبل قول الصبي فيه إذ لا خلل في تحمله، لكونه مميزاً، ولا في روايته لكونه عاقلاً.

(والضبط: وهو سماع الكلام كما يحق سماعه) أي سماعاً مثل: سماع شيء يحق سماعه، يعني من أوله إلى آخره، بتمام الكلمات والهيئة التركيبية، وإنما قال ذلك لأنه كثيراً ما يجيء السامع في سماع مجلس الوعظ بعد أن مضى شيء من أوله وفاته ولم يعلمه المعلم للازدحام، حتى يردّد الكلام الماضي بعد حضوره، فمثل هذا السماع لا يكون حجة في باب الحديث، بل يكون تبركاً كما يؤتى بالصبيان في مجلس الوعظ تبركاً لهم.

ثم فهمـه بمعناه الـذي أريد بـه، ثم حفظه ببـذل المجهود لـه، ثم الثبات عليه بمحافظة حدوده ومراقبته بمذاكرتـه على إسـاءة الظنّ بنفسـه إلى حين أدائـه) وهـذا لأن قبول الخبـر باعتبـار معنى الصدق فيـه وذا لا يتحقق إلا بحسن ضبط الراوي من حين يسمع إلى أن يروي، وهو نوعـان **أحدهمـا: ضبط المتن** بصيغته ومعناه من حيث اللغة.

والثاني أن يضم إلى ذلك ضبط معنـاه شريعـة وهو الفقـه، وهو أكملهـما، ومـطلق الضبط الذي هـو شرط الـراوي ينصرف إليـه، ولهذا لم تقبـل روّاية من اشتدت غفلته خلقة، أو مسامحة ومجازفة لعدم القسم الأول من الضبط ظـاهراً، ولهذا قصرت روايـة من لم يعرف بـالفقه عنـد معارضـة من عرف بـالفقه، وهـو مذهبنا في الترجيح، أي ترجح رواية الفقيه عـلى رواية غـير الفقيه لتمـام الضبط من الفقيه، وهذا لأن نقـل الخبر بـالمعنى مشهور فيهم فـربما يقصر غـير الفقيه في أداء المعنى بلفظه بناء على فهمه، ويؤمن مثل ذلك من الفقيـه، فإن قلت: أليس نقل القرآن يصح ممن لا ضبط له ولا يفهم معناه، قلت: نقل القرآن في الأصل من أئمـة الهدى وخـير الورى، وإنـما نقلوا بعد تمـام الضبط، ولأن نظم القـرآن معجز، ويتعلق بالنظم أحكام على الخصوص، كجـواز الصلاة في قـول الجمهور

(ثم فهمه بمعناه الذي أريد به) لغوياً كان، أو شـرعياً، لا أن يقتصر عـلى حفظ الألفاظ فقط لأنه ليس بسماع مطلق، بل سماع صوت.

(ثم حفظه ببذل المجهود له) الضمير في حفظه، ولـه راجع إلى المسمـوع، والمجهـود مصدر بمعنى الجهـد، وهو الـطاقة، أي ثم حفظ ذلـك المسموع بقـدر الطاقة البشرية له.

(ثم الثبـات عليه بمحـافظة حـدوده)وهي العمل بمـوجبه ببـدنه (ومـراقبته بمذاكرته) أي مع مذاكرتـه حال كـونه مستقـراً (على إسـاءة الظن بنفسـه) بأن لا يعتمد على نفسه بالقوة الحافظة، بل يقول: إني إذا تركته نسيته، وهـذا كله (إلى حين أدائه) أي إلى حين أن يؤديه ويبلغه إلى شخص آخر، كذلك واحداً كان أو جماعة ،فحينئذتفرغ ذمتهعندالله تعالى، وتشتغل به ذمة إنسـان آخر يؤديـه إلى أحد.

وحرمة التلاوة على الجنب والحائض، ولم يحرم نقل معناه عليهما، فلم يشترط لصحة نقله علم معناه، بل اعتبر في نقله نظمه وبنى عليه معناه.

وأما خبر الرسول فحجة بمعناه المراد بالكلام والنظم غير لازم فيه لجواز نقل الخبر بمعناه، فكان المعنى أصلاً فيه، فشرط لصحة نقله ضبط المعنى، ولأنه لا يثبت إلا بنقل متواتر يرفع شبهة التبديل بتهمة الجهل بالمعنى، ولأن نقل القرآن ممن لا يفهم معناه إنما يصح إذا بذل مجهوده سنين كثيرة، ولو وجد مثله في الخبر يقبل إلا أنه لما عدم ذلك عادة شرط كمال الضبط ليصير حجة.

وإنما شرطنا سماع الكلام كما يحق سماعه، لأن الرجل قد ينتهي إلى المجلس، وقد مضى صدر من الكلام، وربما يخفى على المتكلم ضجومه ليعيد عليه ما سبق من كلامه.

وقد يزدري السامع بنفسه، فلا يرى نفسه أهلاً لتبليغ الشريعة، وأن يؤخذ الدين منه حتى يستعيد أول الكلام من المتكلم، ويسمع حق السماع، ويفهم حق الفهم.

ثم يفضي به فضل الله تعالى إلى أن يتصدى لإقامة الشريعة، وقد قصر في بعض ما لزمه، فلذا شرطناه، (والعدالة: وهي الاستقامة والمعتبر ههنا

وهكذا إلى يوم التناد، أو إلى أن تؤلف كتب الأحاديث، وهذا بخلاف القرآن لأنه لم يشترط لنقله فهمه بمعناه، لأنه ما ثبت في الأصل إلا بأئمة الهدى، وخير الورى، وهم نقلوه بعد الضبط التام، ونظمه في نفسه معجز يتعلق به الأحكام، فلم يعتبر معناه، ولأنه محفوظ عن التغيير ومصون عن التبديل، قال الله تعالى: ﴿إنا نحن نزلنا الذكر، وإنا له لحافظون﴾[1] فيصح نقل نظمه ممن ليست له معرفة بمعناه والعدالة: وهي الإستقامة) في الدين، وهو يتفاوت إلى درجات متفاوتة بالإفراط والتعصب (والمعتبر ههنا كما لها) وهو رجحان جهة

---

(١) سورة الحجرات: الآية ٩.

كماله، وهو رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى، حتى إذا ارتكب كبيرة، أو أصر على صغيرة سقطت عدالته دون القاصر، وهو ما ثبت بظاهر الإسلام واعتدال العقل) إعلم أن العدالة هيئة راسخة في النفس تحملها على الاجتناب، عما هو محظور رديئه، وهي في الأصل: الاستقامة يقال: طريق عدل للجادة، وفلان عدل إذا كان مستقيم السيرة، لا يميل عن سنن الإنصاف والحق، وضده: الجور وهو الميل يقال: طريق جائر إذا كان من الثنيات.

وهي **نوعان**: **قاصر**: وهو ما ثبت بظاهر الإسلام، واعتدال العقل بالبلوغ، لأنهما يحملانه على الاستقامة ويزجرانه عن غيرها ظاهراً إلا أن هذا

الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة، حتى إذا ارتكب كبيرة، أو أصر على صغيرة سقطت عدالته) وإن لم يصر على صغيرة، بل يسلم بها أحياناً لم تسقط عدالته، لأن الاحتراز عن جميع ذلك من خواص الأنبياء، ومتعذر في حق عامة البشر والإصرار على ذلك يكون بمنزلة الكبيرة، فيجب الاحتراز عنه، وفي الكبائر اختلاف، فعن ابن عمر رضي الله عنه أنها سبع: الإشراك بالله، وقتل النفس المؤمنة، وقذف المحصنة، والفرار من الزحف، وأكل مال اليتيم، وعقوق الوالدين المسلمين، والإلحاد في الحرم.

وروى أبو هريرة مع ذلك أكل الربا، وعلي رضي الله عنه أضاف إلى ذلك السرقة، وشرب الخمر، وزاد بعضهم الزنا واللواطة والسحر وشهادة الزور واليمين الكاذبة وقطع الطريق والغيبة والقمار وقيل هما أمران إضافيان: فكل ذنب باعتبار ما تحته كبير، وباعتبار ما فوقه صغير.

(دون القاصر: وهو ما ثبت بظاهر الإسلام واعتدال العقل) فإن الظاهر أن كل من هو مسلم معتدل العقل لا يكذب، ويمتنع عن خلاف الشرع، ولكن هذا لا يكفي لرواية الحديث، لأن هذا الظاهر يعارضه ظاهر آخر، وهو هوى النفس، فكان عدلاً من وجه دون وجه، وإنما يكفي هذا في الشاهد في غير الحدود والقصاص ما لم يطعن الخصم، فإذا كان في الحدود والقصاص، أو طعن

الظاهر يعارضه ظاهر آخر يصده عن الاستقامة، وهو هوى النفس، فإنه الأصل قبل العقل، وحين رزق النهي ما زايله الهوى، فإذا اجتمعا فيه يكون عدلاً من وجه دون وجه، كالمعتوه والصبي العاقل، فلا يكون عدلاً مطلقاً.

وكامل: وهو ما ظهر بالتجربة رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة، فيكون ممتنعاً بقوة دينه، عما يعتقده محرّماً فيه من الشهوات، وهذا لأنه ليس لكمال الاستقامة غاية لأنها تتفاوت بتقدير الله ومشيئته، فاعتبر في ذلك ما لا يؤدي إلى الحرج، وتضييع حدود الشريعة وهو اجتناب الكبائر، وترك الإصرار على الصغائر، فقيل: من ارتكب كبيرة، أو أصر على صغيرة سقطت عدالته، وصار متهماً بالكذب، لأن من لا يتحامى جنس الفسوق لا يتحامى الكذب الذي هو نوع منه، فأما من ابتلى بشيء من الصغائر بلا إصرار فعدل كامل العدالة، وخبره حجة في إقامة الشريعة، لأنا لو شرطنا العصمة عن الكل لتعطلت الحقوق، لأن الله تعالى في كل لحظة أمراً ونهياً يتعذر على العباد القيام بحقهما فيبتلون ببعض الصغائر * وأي عبد لك لا ألما.

وإنما شرطنا العدالة لأن الكلام وقع في خبر من هو غير معصوم عن الكذب، فلا يثبت جهة الصدق في خبره إلا بالاستدلال، وذلك بالعدالة، لأن الكذب محظور دينه، فيستدل بانزجاره عن محظورات دينه على انزجاره عن الكذب الذي يعتقده محظوراً، وكمالها لأن المطلق من كل شيء يقع على كماله، فلهذا لم يجعل خبر الفاسق، والمستور، وهو من لا يعرف ارتكابه الكبائر، ولا احترازه عنها حجة.

وقال الشافعي رحمه الله: لما لم يكن خبر المستور حجة مع أنه اعتاد رواية الحديث، لأنه لم تعرف عدالته، فخبر المجهول وهو غير المعروف بالعدالة والرواية أولى.

وقلنا: المجهول من القرون الثلاثة عدل بتعديل النبي عليه السلام إياه، فخبره يكون حجة على الشرط الذي بينا.

(والإسلام: وهو التصديق والإقرار بالله تعالى، كما هو بأسمائه وصفاته، وقبول أحكامه وشرائعه، والشرط فيه البيان إجمالاً كما ذكرنا) اعلم أن الإسلام إنما شرط لأن الباب باب الدين، والكافر متهم في الدين، لأنه يعادينا في الدين ساع لما يهدم الدين الحق بإدخال ما ليس منه فيه فيثبت بالكفر تهمة الكذب، ولهذا ردت شهادة الكافر على المسلم، لأن العداوة سبب داع إلى الكذب، لا لنقصان في عقله وضبطه، وذلك كالأب يشهد لولده، فإنها ترد لأن شفقته تبعثه على الكذب لولده، فيكون متهماً وهو نوعان: ظاهر، وهو ما ثبت بنشوه بين المسلمين، وثبوت حكم الإسلام بغيره من الوالدين بغيره من الوالدين من غير أن يوجد منه إقرار باللسان، وثابت بالبيان بأن يصف الله تعالى، كما هو بأسمائه الحسنى وصفاته العليا، والإقرار بملائكته وكتبه ورسله، والبعث بعد الموت، والقدر خيره وشره من الله، وقبول أحكامه وشرائعه إلا أن هذا كمال يتعذر شرطه، لأن أكثر الناس لا يقدرون على بيان صفاته وأسمائه، كما هو، وإنما شرط الكمال بما لا حرج فيه، وهو أن يثبت

الخصم فيه لا يكفي ههنا أيضاً (والإسلام: وهو التصديق والإقرار بالله تعالى، كما هو واقع) فالتصديق عبارة عن نسبة الصدق إلى المخبر إختياراً لأن الإذعان قد يقع في قلب الكافر بالضرورة، ولا يسمى ذلك إيماناً، قال الله تعالى: ﴿يعرفونه كما يعرفون أبناءهم﴾[1] وحصول هذا المعنى للكفار ممنوع، ولو سلم فكفرهم باعتبار أمارات الإنكار والإقرار شرط لإجراء الأحكام أو ركن مثل التصديق (بأسمائه وصفاته) بدل من قوله بالله، ويحتمل أن يكون متعلقاً بالواقع المقدرخبراً لهو والأسماء هي المشتقات من الرحمن، أو الرحيم، والعليم، والقدير، والصفات: هي مبادي المشتقات من العلم والقدرة، وقبول أحكامه وشرائعها يحتمل أن يكون مرفوعاً معطوفاً على الاقرار، ويحتمل أن يكون مجروراً معطوفاً على قوله: بأسمائه وصفاته.

---

(١) سورة البقرة: الآية ١٤٦.

التصديق والإقرار بما قلنا إجمالاً، وإن عجز عن بيانه وتفسيره بخلاف ما قاله بعض مشايخنا بأن ذكر الوصف على سبيل الإجمال لا يكفي، ما لم يكن عالماً بحقيقة ما نذكر، ولهذا قلنا: إن الواجب أن يستوصف المؤمن على سبيل التلقين، فيقال له: أليس الله بعالم وقادر؟ وكذا، وكذا حتى يسهل عليه الجواب، فإذا قال: بلى، فقد ظهر كمال إسلامه.

ألا ترى أن النبي عليه السلام استوصف الأعرابي الذي شهد برؤية الهلال، حيث قال: أتشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله؟ فقال: نعم، الله أكبر يكفي المسلمين أحدهم، وكان ذلك دأبه.

وقال الله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله أعلم بإيمانهن﴾[1] وقد كان هذا الامتحان من رسول الله والمسلمين بالاستيصاف على الإجمال، وقد روى أبو حنيفة عن حماد، عن إبراهيم رحمهم الله أنه قال: في هذه الآية الإيمان التصديق وامتحنوهن استوصفوهن، فإن علمتموهن مؤمنات، فإن أظهرن لكم الإيمان الله أعلم بإيمانهنّ الله أعلم بما غاب في قلوبهن، وهذا إذا لم يوجد منه الدلالات الظاهرة على الإسلام، فأما إذا وجد منه الدلالات الظاهرة على الإسلام كأداء الصلاة بالجماعة، فإنه يحكم بإسلامه، ويقوم ذلك مقام الوصف في الحكم

(والشرط فيه البيان إجمالاً كما ذكرنا) أي الشرط في الإسلام بيان الشرائع إجمالاً بأن يقول: كل ما جاء به محمد ﷺ فهو حق، وإن الله تعالى مع جميع صفاته قديم ثابت حق، وقد كان النبي ﷺ يكتفي بالإيمان الإجمالي حيث قال لأعرابي شهد بهلال رمضان: أتشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله؟ قال: نعم فقبل شهادته، وحكم بالصوم، وقال لجارية أين الله؟ قالت: في السماء، فقال من أنا؟ فقالت: أنت رسول الله، فقال لمالكها: «أعتقها فإنها مؤمنة» وقال بعض المشايخ رحمهم الله لا بد من الوصف على التفصيل حتى إذا بلغت المرأة فاستوصفت الإسلام، فلم تصف، فإنها تبين من زوجها، وجعل

---

(١) سورة الممتحنة: الآية ١٠.

بإيمانه مطلقاً لقوله عليه السلام: «إذا رأيتم الرجل يعتاد الجماعة فاشهدوا له بالإيمان»، وقوله عليه السلام: «من صلى صلاتنا، واستقبل قبلتنا، وأكل ذبيحتنا فاشهدوا له بالإيمان»، ولأن الصلاة بجماعة مخصوصة بشريعتنا فدل فعله على قبولها، كما أن من أقام شيئاً من شعائر الكفر حكم بكفره إذا كان على سبيل التعظيم له، فأما من استوصف فقال: لا أعرف ما تقول، أو لا أعتقد ذلك يحكم بكفره، فقد قال في الجامع الكبير: إذا بلغت المرأة فاستوصفت الإسلام، فلم تصف فإنها تبين من زوجها، وإن حكمنا بصحة النكاح بظاهر إسلامها.

(فلهذا لا يقبل خبر الكافر) لعدم الإسلام (والفاسق) لعدم العدالة (والصبي المعتوه) لعدم العقل الكامل (والذي اشتدت غفلته) خلقة لعدم الضبط، وقبل خبر الأعمى والمحدود في القذف، والمرأة والعبد لوجود الشرائط التي ينبني عليها وجوب قبول الخبر، بخلاف الشهادات في حقوق الناس، لأنها تفتقر إلى التمييز بين المشهود له، والمشهود عليه عند الأداء، والعمى يوجب خللاً فيه، لأن التمييز من البصير يكون بالعيان ومن الأعمى بالاستدلال، وبينهما تفاوت عظيم، والراوي لا يحتاج إلى هذا التمييز، فكان الأعمى في الرواية كالبصير، وإلى ولاية متعدية إلى الغير، وهي تنتفى بالرق إذ الرق يسلب الولاية على الغير، وبحد القذف، وتنقص بالأنوثة لما عرف، فأما رواية الأخبار فليست من باب الولاية، لأن ما يلزم السامع من خبر المخبر بأمر الدين، فإنما يلزمه لأنه اعتقد أن المخبر عنه، وهو الباري، أو رسوله مفترض الطاعة، فيلزمه العمل باعتبار اعتقاده كالقاضي يلزمه القضاء بالشهادة

ذلك ردة منها، وفيه حرج عظيم لا يخفى (ولهذا لا يقبل خبر الكافر والفاسق والصبي، والمعتوه، والذي اشتدت غفلته) تفريع على الشروط الأربعة على غير ترتيب اللف، فالكافر راجع إلى الإسلام، والفاسق إلى العدالة، والصبي والمعتوه إلى كمال العقل، والذي اشتدت غفلته إلى الضبط، وأما الأعمى والمحدود في القذف، والمرأة والعبد فتقبل روايتهم في الحديث لوجود الشرائط،

بتقلده أمانة القضاء، وقبوله لا بإلزام الشاهد إياه، ولما لم يكن فيه إلزام من الراوي لم يشترط قيام ولايته على السامع، ولأن خبر المخبر في الدين يلزمه أوّلاً، ثم يتعدى حكم اللزوم إلى غيره ولا يشترط لمثله قيام الولاية، فأما الشاهد فيلزم غيره أوّلاً، ولا يلزم نفسه، ولهذا جعلنا العبد كالحر في الشهادة على رواية هلال رمضان، لأنه مثل الحرّ فيما ذكرنا، وقد كف بصر بعض الصحابة كابن عباس، وابن عمر وجابر بن عبد الله.

والأخبار المروية عنهم مقبولة، ولم يتفحص أحد أنهم رووا في حالة البصر، أم بعد العمى، وكان أصحاب النبي عليه السلام يرجعون إلى أزواجه فيما يشكل عليهم من أمر الدين، ويعملون بروايتهن.

وقال عليه السلام: «خذوا ثلثي دينكم من هذه الحميراء»، وقد قبل النبي عليه السلام خبر بريرة قبل أن تعتق، وخبر سلمان حين كان عبداً في الصدقة والهدية، وقد كان كثير من الصحابة من الموالي وقد نقلوا أخباراً وتلقت الأمة بقبولها، ولم يتفحصوا أنه كان قبل العتق، أو بعده، ولو كانت الحرية شرطاً لما كانت حجة حتى يعلم أن النقل كان بعد العتق، وقد كان أبو بكرة مقبول الخبر ولم يشتغل أحد بطلب التاريخ في خبره أنه روى بعدما أقيم عليه الحد، أم قبله.

وروى الحسن عن أبي حنيفة رحمهما الله أن المحدود لا يكون مقبول الرواية لأنه محكوم بكذبه بالنص، وهو قوله تعالى: ﴿فأولئك عند الله هم الكاذبون﴾[1] وفي ظاهر المذهب هو كغير المحدود بخلاف الشهادة، لأن رد شهادته من تمام حده بالنص، ورواية الخبر ليست في معناه، ألا ترى، أنه لا شهادة للعبد أصلاً، وروايته كرواية الحر.

(والثاني في الانقطاع: هو نوعان ظاهر وباطن، أما الظاهر فالمرسل من

وإن لم تقبل شهادتهم في المعاملات هكذا قيل (و) التقسيم (الثاني في الإنقطاع) أي عدم اتصال الحديث بنا من رسول الله ﷺ (وهو نوعان: ظاهر وباطن. أما

---

(١) سورة النور: الآية ١٣.

الأخبار، وهو إن كان من الصحابي يقبل بالإجماع ومن القرن الثاني والثالث كذلك عندنا، وارسال من دون هؤلاء، كذلك عند الكرخي خلافاً لابن أبان والذي أرسل من وجه وأسند من وجه مقبول عند العامة) اعلم أن القسم الثاني من الأقسام الأربعة المختصة بالسنن في الانقطاع وهو نوعان: ظاهر وباطن، فلنجعلهما فصلين.

الظاهر فالمرسل من الأخبار: بأن لا يذكر الراوي الوسائط التي بينه، وبين رسول الله ﷺ بل يقول قال الرسول ﷺ: كذا وهو أربعة أقسام، لأنه إما أن يرسله الصحابي، أو يرسله القرن الثاني والثالث، أو يرسله من دونهم، أو هو مرسل من وجه دون وجه ؛وهو إن كان من الصحابي فقبول بالإجماع) لأن غالب حاله أن يسمع بنفسه منه عليه السلام، وإن كان يحتمل أن يسمع من صحابي آخر، ولم يكن هو بنفسه حاضراً حينئذ، فإن أرسل الصحابي يقول : قال رسول الله ﷺ: كذا، وإن أسند يقول سمعت رسول الله ﷺ، أو حدّثني رسول الله كذا.

(ومن القرن الثاني والثالث كذلك عندنا) أي مقبول عند الحنفية بأن يقول التابعي، أو تبع التابعي: قال رسول الله عليه السلام: كذا، وعند الشافعي رحمه الله لا يقبل لأنه إذا جهلت صفات الراوي، لم يكن الحديث حجة، فإذا جهلت صفاته وذاته فبالطريق الأولى إلا إذا تأيد بحجة قطعية، أو قياس صحيح، أو تلقته الأمة بالقبول، أو ثبت اتصاله بوجه آخر، ونحن نقول: إن كلامنا في إرسال من لو أسنده إلى شخص آخر يقبل، ولا يظن به الكذب، فلأن لا يظن به الكذب على رسول الله ﷺ أولى، بل هو فوق المسند، لأن العدل إذا اتضح له طريق الإسناد يقول بلا وسوسة قال عليه السلام: كذا، وإذا لم يتضح له ذلك يذكر أسماء الراوي ليحمله ما نحمل عنه ويفرغ ذمته من ذلك.

(وإرسال من دون هؤلاء) بأن يقول من بعد القرن الثاني والثالث قال النبي: كذا مقبول (كذلك عند الكرخي) خلافاً لابن أبان، لأن الزمان بعد القرون الثلاثة زمان فسق، ولم يشهد النبي عليه السلام بعد التهم فلا يقبل.

(والذي أرسل من وجه وأسند من وجه مقبول عند العامة) كحديث: «لا

الفصل الأول

في الانقطاع الظاهر، وهو المرسل من الأخبار:

وهو ما انقطع إسناده بأن يقول قال النبي عليه السلام: «من لم يسمع منه» وهو على أربعة أوجه:

أحدها: ما أرسله الصحابي.

وثانيها: ما أرسله القرن الثاني.

وثالثها: ما أرسله العدل في كل عصر.

ورابعها: ما أرسل من وجه، وأسند من وجه.

فأما الأول: فمقبول بالإجماع، لأن من صحت صحبته مع النبي عليه السلام لم يحمل حديثه إذا أطلق الرواية، فقال: قال النبي عليه السلام الا على سماعه بنفسه منه عليه السلام، وإن احتمل الرواية عن غيره، وأما الثاني فحجة عندنا وهو قول مالك وجمهور المعتزلة، وقال الشافعي: لا يقبل المرسل إلا أن يثبت اتصاله من وجه آخر، قال: ولهذا قبلت مراسل سعيد بن المسيب لأني تتبعتها فوجدتها مسانيد.

له أن الجهل بالراوي جهل بصفاته التي تصح روايته بها فيمنع القبول.

ولنا أن المرسل حجة بالنص، وهو عموم قوله تعالى: ﴿ولينذروا قومهم﴾[1] وقوله: ﴿إن جَاءَكم فَاسِقٌ بنبأ فتَبينوا﴾[2] فإذا أخبر من لا يكون فاسقاً وجب القبول لما مر في بيان أن خبر الواحد حجة، والمرسل ليس بفاسق،

نكاح إلا بولي» رواه إسرائيل بن يونس مسنداً، وشعبة مرسلاً، فيغلب إسناده على إرساله، وقيل: لا يقبل لأن الإسناد كالتعديل والإرسال كالجرح وإذا اجتمع الجرح والتعديل يغلب الجرح.

---

(١) سورة التوبة: الآية ١٢٢.

(٢) سورة الحجرات: الآية ٦.

إذ الكلام فيه فوجب قبول خبره، والإجماع فإن الإرسال قد ظهر من الصحابة ظهوراً لا يمكن إنكاره.

ألا ترى أن أبا هريرة لما روى أن النبي عليه السلام قال: «من أصبح جنباً فلا صوم له» وردّت عليه عائشة رضي الله عنها!! قال: هي أعلم حدثني به الفضل بن عباس، ولما روى ابن عباس أن النبي عليه السلام قال: لا ربا إلا في النسيئة، وعورض في ذلك بربا النقد قال: سمعته من أسامة بن زيد، ولما روى أنه عليه السلام لم يزل يلبي حتى رمى جمرة العقبة، وروجع في ذلك.

قال: حدثني به أخي الفضل بن عباس وقيل: إن ابن عباس ما سمع من رسول الله عليه السلام إلا بضعة عشر حديثاً، وقد كثرت روايته مرسلاً، وإن النعمان بن بشير ما سمع من رسول الله عليه السلام إلا حديثاً واحداً، وهو قوله: عليه السلام: «إن في الجسد مضغة إذا صلحت صَلح سائر الجسد، وإذا فسدت فَسَد سائر الجسد ألا وهي القلب ثم كثرت روايته عن رسول الله عليه السلام مرسلاً.

وقال البراء بن عازب: ما كل ما نحدثكم به سمعناه من رسول الله عليه السلام، وإنما كان يحدث بعضنا عن بعض، ولكنا لا نكذب.

وروى ابن عمر أن النبي عليه السلام قال: «من صلى على جنازة فله قيراط»، ثم أسنده إلى أبي هريرة.

ومن التابعين كالحسن البصري فإنه قال: إذا اجتمع لي أربعة من الصحابة على حديث أرسلته إرسالاً، وسعيد بن المسيب فقد قيل: أكثر ما رواه مرسل، وابن سيرين فإنه قال: ما كنا نسند الحديث إلى أن وقعت الفتنة، والنخعي، فإنه قال: إذا قلت حدثني فلان عن عبد الله، فهو ذاك، وإذا قلت قال عبد الله: فقد سمعته عن غير واحد، والشعبيّ والزهري وغيرهم.

والمعقول وهو أن الكلام في إرسال من لو أسند عن غيره يقبل إسناده، ولا يظن به الكذب على ذلك الغير فلان لا يظن به الكذب على رسول الله أولى،

وهذا لأنه إذا أسند إليه فإنما يشهد عليه بأنه روى ذلك، وإذا أرسل فإنما يشهد على رسول الله بأنه قال ذلك.

ومن لا يستجيز الشهادة على غير النبي عليه السلام بالكذب كيف يظن به أن يستجيز الشهادة على النبي بالكذب مع قوله عليه السلام: «من كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار».

ولهذا قال عيسى بن أبان: المرسل أقوى من المسند فإن من اشتهر عنده حديث بأن سمعه بطرق طوى الإسناد لوضوح الطريق عنده، واستفاضة الخبر لديه وقطع الشهادة بقوله قال رسول الله: وإذا لم يتضح الأمر عنده بأنه سمعه بطريق واحد ذكره مسنداً قاصداً أن يحمله على ما تحمل عنه، فإن قلت: ينبغي أن يجوز النسخ، أي الزيادة على النص بالمرسل، كما يجوز بالخبر المشهور؟ قلت: هذا ضرب مزية ثبتت للمرسل بالاجتهاد، فلم يجز النسخ بمثله بخلاف المشهور، لأن رجحانه ثبت لمعنى فيه، وهو قوة الإتصال.

والحديث إنما صار حجة بالاتصال وهو في الاتصال أقوى من خبر الواحد فتصح الزيادة به.

وقوله: الجهل بالراوي جهل بصفاته التي تصح بها روايته، قلنا: معرفة شرائط الرواية فيمن لم يدركه لا تحصل إلا بالسماع ممن أدركه، وإذا كان من أدركه عدلاً فإنه لا يروى عنه مطلقاً ما لم يعرف استجماع الشرائط فيه، فلما روى عنه ثبت لنا استجماع الشرائط فيه، ألا يرى أنه إذا أسند الرواية إليه، أو أثنى على من أسنده إليه خيراً بأن قال: حدثنا الثقة، ولم يعرفه بما يقع لنا العلم به صحت روايته، فكذا إذا أرسل، وإنما لم تقبل شهادة شاهد الفرع إذا لم يذكر الأصل، لأن الشهادة تؤكد بما لا تؤكد به الرواية حتى اعتبرنا العدد فيها دون الرواية، ولأن الفرع ثابت عن الأصل في نقل شهادته، حتى لم يحل له أن يشهد بما لم يشهد عليه بخلاف الرواية.

وأما الثالث: فكذلك عند الكرخي فإنه لا يفرق بين مراسيل أهل

الأعصار، ويقول: من تقبل روايته مسنداً تقبل روايته مرسلاً للمعنى الذي بينا، وقال ابن أبان: لا تقبل لأن الزمان زمان الفسق، وفشوّ الكذب بشهادة النبي، فلا بد من البيان حتى لو كان المرسل أميناً تقياً عدلاً.

وقد روى الثقات مرسله كما رووا مسنده مثل محمد بن الحسن وأمثاله من المشهورين بحمل العلم منه يقبل إرساله، وقيل: الصحيح أن مرسل من كان من القرون الثلاثة حجة ما لم يعرف منه الرواية عمن ليس بعدل ثقة، ومرسل من كان بعدهم لا يكون حجة إلا إذا اشتهر بأنه لا يروى إلا عمن عدل ثقة.

وأما الرابع: فلا شبهة في قبوله عند من يقبل المرسل، وأما من لم يقبله فقد اختلفوا فيه، قال بعض أهل الحديث: إنه مردود لأن حقيقة الإرسال تمنع القبول فشبهته تمنع أيضاً احتياطاً وعامتهم على أن حجة، لأن المرسل ساكت عن حال الراوي، والمسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق.

(وأما الباطن: فإن كان لنقصان في الناقل فهو على ما ذكرنا، وإن كان بالعرض بأن خالف الكتاب، أو السنة المعروفة، أو الحادثة المشهورة...

(وأما الباطن) فنوعان: بأن يكون الإتصال فيه ظاهراً، ولكن وقع الخلل بوجه آخر، وهو فقد شرائط الراوي، أو مخالفته لدليل فوقه (فإن كان لنقصان في النافل فهو على ما ذكرنا) من عدم قبول خبر الكافر والفاسق والصبي والمغفل، (وإن كان بالعرض بأن خالف الكتاب) كحديث: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» مخالف لعموم قوله: ﴿فاقرؤوا ما تيسر من القرآن﴾[1] وكحديث: «من مس ذكره فليتوضأ» يخالف قوله تعالى: ﴿فيه رجال يحبون أن يتطهروا﴾ لأنه في مدح قوم يستنجون بالماء، وفيه مس الذكر (أو السنة المعروفة) كحديث القضاء بشاهد ويمين يخالف قوله عليه السلام: «البينة على المدعي، واليمين على من أنكر» وهو مشهور (أو الحادثة المشهورة) كحديث الجهر بالتسمية في الصلاة الذي رواه أبو

---

(١) سورة المزمل: الآية ٢٠.

أو أعرض عنه الأئمة من الصدر الأول كان مردوداً منقطعاً أيضاً).

الفصل الثاني:

في الانقطاع الباطن، وهو على وجهين: انقطاع لنقصان في الناقل على ما مر وانقطاع بالمعارضة، **أما الأول**: فمثل خبر الكافر، فإنه لا يعتمد على روايته في الأخبار أصلاً لظهور العداوة في أمور الدين بيننا وبين الكفار، والعداوة تحمل المرء على مكابرة عقله فيما يضر بعدوه، وكذلك في طهارة الماء ونجاسته، إلا أنه وقع في قلب السامع أنه صادق فيما يخبر به من نجاسة الماء، فالأفضل له أن يهريق الماء، ثم يتيمم، ولا تجوز صلاته بالتيمم قبل إراقة الماء، لأنه لا عبرة لخبره في باب الدين أصلاً فبقي مجرد غلبة الظن، وذا لا تجوز له الصلاة بالتيمم مع وجود الماء بخلاف الفاسق، فهناك يلزمه أن يتوضأ بذلك إذا وقع في قلبه أنه صادق في الأخبار بطهارة الماء، وإن أخبر بنجاسة الماء ووقع في قلبه أنه صادق فالأولى له أن يريق الماء ويتيمم فإن تيمم، ولم يرق الماء جازت صلاته.

وأما في خبر الكافر إذا وقع في قلب السامع صدقه بنجاسة الماء توضأ به ولم يتيمم، ويلحق به صاحب الهوى، فإن المختار عندنا أن لا تقبل رواية من

هريرة، فإن حادثة الصلاة مشهورة مستمرّة كان يحضرها ألوف من الرجال، ولم يسمع التسمية إلا أبو هريرة، وهذا شيء عجيب، (أو أعرض عنه الأئمة من الصدر الأول) يعني أن الصحابة إذا تكلموا فيما بينهم بالرأي، ولم يلتفتوا إلى الحديث كان ذلك دليل انقطاعه مثل ما روي أن الصحابة اختلفوا فيما بينهم، في وجوب الزكاة على الصبي بالرأي، ولم يلتفتوا إلى قوله عليه السلام: «ابتغوا في مال اليتامى خيراً كي لا تأكله الصدقة».

فعلم أنه غير ثابت، أو مؤوّل بتأويل أن المراد بالصدقة النفقة عليه كما قال عليه السلام نفقة المرء علَى نفسه صدقة (كان مردوداً منقطعاً أيضاً) جواب أن أي يكون الخبر في كل من هذه المواضع الأربعة مردوداً كما في النوع الأول

انتحل الهوى ودعا الناس إليه، وعلى هذا أئمة الفقه والحديث كلهم، لأن المحاجة والدعوة إلى الهوى سبب داع إلى التقوّل، فلا يؤتمن على حديث رسول الله عليه السلام، وإنما قبلنا شهادتهم في حقوق الناس، لأن صاحب الهوى إنما وقع فيه لتعمقه.

ألا ترى أن منهم من يعظم الذنب حتى يجعله كفراً، وذا يمنعه عن الكذب، فلم تتمكن تهمة الكذب في شهادته بخلاف الخطابية، وهم صنف من الروافض يجوّزون أداء الشهادة زوراً لموافقيهم على مخالفيهم، وقيل: يعتقدون الشهادة لمن حلف عندهم أنه محق فتتمكن تهمة الكذب في شهادتهم، وكذا قالوا فيمن يعتقد أن الإلهام حجة يجب أن لا تقبل شهادته لتوهم أن يعتمد على ذلك في أداء الشهادة بناء على اعتقاده، وخبر الفاسق فإنه ليس بحجة في الدين أصلاً.

وأما إذا أخبر بطهارة الماء، أو بنجاسته، أو بحل الطعام والشراب، أو حرمته فإن السامع يحكم رأيه في ذلك، فإن وقع عنده أنه صادق فعليه أن يعمل بخبره، وإلا لا يعمل به، لأن ذلك حكم خاص، لأنه يتعرف به من جهته لا من جهة غيره، فكان مخصوصاً به لتعذر الوقوف عليه من جهة غيره فوجب التحري في خبره للضرورة، ولا ضرورة في المصير إلى روايته في الأخبار، فإن في العدول من الرواة كثرة، وهم الذين يتولونها، فكان بهم عنهم غنية، فلا تعتبر رواية الفاسق فيها أصلاً غير أن الضرورة في حل الطعام والشراب غير لازمة، لأن العمل بالأصل ممكن، وهو أن الماء طاهر في الأصل، فلم نجعل الفسق هدراً، بل جعلناه معتبراً فلم يقبل، قوله: مطلقاً، بل ضممنا إليه أكبر الرأي بخلاف خبر الفاسق في الهدايا والوكالات ونحوها من المعاملات التي تنفك عن معنى الإلزام، لأن الضرورة ثمة لازمة، لأن المعاملات يكثر وجودها، ولا يوجد عدل يرجع إليه في كل موضع، ولا دليل هناك يعمل به سوى الخبر، فاعتبرنا فيها خبر الفاسق مطلقاً، ولأن الجر في المعاملات غير ملزم فاعتمدنا فيها على خبر الفاسق مطلقاً، وفي الحل والحرمة والطهارة والنجاسة ملزم، فلم نعتمد فيها على خبر الفاسق حتى ينضم إليه غالب الرأي، ويلحق به المستور فإنه كالفاسق

في الصحيح، فلا يكون خبره حجة حتى تظهر عدالته.

وروى الحسن عن أبي حنيفة رحمهما الله أنه بمنزلة العدل في رواية الأخبار لثبوت العدالة ظاهراً بقوله عليه السلام: «المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا محدوداً في قذف».

ولهذا جوّز أبو حنيفة القضاء بشهادة المستور فيما يثبت مع الشبهات إذا لم يطعن الخصم، ولكن الصحيح أنه كالفاسق، لأن الفسق قد غلب على أهل هذا الزمان، فلا يعتمد على رواية المستور ما لم تتبين عدالته، كما لا يعتمد على شهادته قبل أن تظهر عدالته، وخبر الصبي فإنه ليس بحجة كخبر الكافر، لأنه بخبره في أمر الدين يلزم الغير ابتداء من غير أن يلتزمه، لأنه غير مخاطب كالكافر يلزمه غيره من غير أن يلتزم، لأنه لا يعتقد الحكم الذي يخبر به وليس له ولاية الإلزام، لأن الولاية المتعدية فرع للولاية القائمة على نفسه، وليس له ولاية ملزمة على نفسه، وإنما هي مجوزة، فكيف تثبت متعدية ملزمة ألا يرى أن الصحابة تحملوا في صغرهم ونقلوا في كبرهم، ولم ينقلوا في صغرهم، فدل على أن رواية الصبي غير مقبولة، وأن رواية البالغ إذا كان صبياً عند التحمل مقبولة، ويلحق به المعتوه وهو من اختلط عقله، ولم يزل، وإذا لم يقبل خبر المعتوه فخبر المجنون، وهو عديم العقل أولى، وخبر المغفل وهو الذي به غلبة النسيان فلا يبقى له ضبط لما سمع فيلتحق بغلبة النسيان بالذي انتقص عقله، وهو المعتوه.

وهذا لأن السهو والغلط في الرواية يكثر باعتبارها كما يكثر باعتبار العته فأما إذا كان غالب حاله التيقظ فهو بمنزلة من لا غفلة له في الرواية والشهادة لأنه لا يخلو البشر عن غفلة يسيرة إلا من عصمه الله تعالى، ويلحق به المتساهل وهو المجازف الذي لا يبالي من السهو والغلط، ولا يشتغل فيه بالتدارك بعد أن يعلم فيكون بمنزلة المغفل إذا ظهر ذلك في أكثر أموره.

وأما الثاني: وهو الانقطاع بدليل معارض فعلى أربعة أضرب: أحدها: ما خالف كتاب الله تعالى، فإنه مردود منقطع، لأن الكتاب ثابت متعين، وفي

اتصال خبر الواحد برسول الله عليه السلام شبهة، فكان ردّ ما فيه شبهة باليقين أحق من رد اليقين به، ويستوي في ذلك الخاص والعام من الكتاب، والنص والظاهر لما مر أن العام يوجب الحكم فيما يتناوله قطعاً كالخاص، حتى أن العام الذي لم يخص من الكتاب لا يخص بخبر الواحد عندنا، وعند الشافعي يخص به لأنه يجوزه بالقياس فيه أولى، ولا يزاد على الكتاب بخبر الواحد عندنا، ولا يترك الظاهر من الكتاب بخبر الواحد، وإن كان نصاً لأن المتن أصل، والمعنى فرع له، لأن قوام المعنى بالمتن، فيجب طلب الترجيح أولاً من قبله، فإذا استويا فمن جهة المعنى والمتن من الكتاب لثبوته بالتواتر فوق متن خبر الواحد لشبهة فيه، فوجب الترجيح به قبل المصير إلى المعنى، وقد قال النبي عليه السلام: «تكثر لكم الأحاديث من بعدي فإذا روي لكم عني حديث فأعرضوه على كتاب الله فما وافقه فاقبلوا واعلموا أنه مني، وما خالفه فردوه واعلموا أني منه بريء».

ولذلك قلنا إنه لا يقبل خبر الواحد في نسخ الكتاب، ويقبل فيما ليس في كتاب الله على وجه لا ينسخه، ولهذا أوجبنا الترتيب في أول الوقت، لا في آخره، لأنه يؤدي إلى نسخ الكتاب بخلاف أول الوقت، كما حققناه في الفروع ومن رد خبر الواحد، فقد ترك الحجة ووقع في العمل بالشبهة وهو القياس، أو الاستصحاب، وخبر الواحد وإن كان فيه شبهة، لكنها في طريقه.

وفي القياس في أصله وهو فتح باب الجهل لأن مآل الاستصحاب الجهل والإلحاد لأنه ترك العمل بالحجة إلى ما ليس بحجة، لأن القياس إنما يكون حجة إذا لم يكن ثمة خبر، ومن عمل به على مخالفة الكتاب، ونسخه فقد أبطل اليقين، وهو فتح باب البدعة، لأنه جعل التبع متبوعاً، والأساس ما هو غير متيقن به، وأحدث أمراً في الدين لم يكن، وإنما سواء السبيل فيما ذهبنا إليه من تنزيل كل دليل منزلته، وهو أنا جعلنا كتاب الله أصلاً لثبوته يقيناً، وخبر الواحد مرتباً عليه، فيعمل به على موافقته، أو إذا لم يوجد في الكتاب ما في خبر الواحد، ويردّ إذا خالف الكتاب والقياس مرتباً عليه، فيعمل به إذا لم يوجد ذلك الحكم في الكتاب أو السنة.

ولهذا لم يعمل بحديث مس الذكر لأنه مخالف للكتاب، لأن الله تعالى قال: ﴿ فيه رجال يُحِبونَ أن يتطهروا﴾[1] وهي نزلت في قوم يستنجون بالماء بعد الحجر، ولا بد من مس الذكر حال الاستنجاء بالماء على الوجه الذي يجعله الخصم حدثاً، وهو باطن الكف، وهو بمنزلة البول عنده، والإنسان لا يستحق المدح بالتطهير في حالة الحدث.

وبحديث فاطمة بنت قيس في أن لا نفقة للمبتوتة لمخالفته الكتاب، وهو قوله تعالى: ﴿أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم﴾[2] والمراد وأنفقوا عليهم من وجدكم بدليل قراءة ابن مسعود أسكنوهن من حيث سكنتم، وأنفقوا عليهم من وجدكم وقراءته مسموعة من رسول الله عليه السلام، فذلك دليل على أن النفقة مستحقة لها بسبب العدة، والمراد الحامل لأنه عطف عليه قوله: ﴿وإن كُن أولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن﴾[3] وإنما ذكره لأن مدة الحمل ربما تطول فيظن ظان أن النفقة تسقط إذا مضى مقدار عدة الحامل، فنفى ذلك الوهم به، وبحديث القضاء بشاهد ويمين لمخالفته الكتاب، وهو قوله تعالى: ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم﴾[4] الآية فقوله: واستشهدوا أمر بفعل مجمل فيما يرجع إلى عدد الشهود كقول القائل كل فإنه مجمل في حق تناول المأكول فيكون ما بعده تفسيراً لذلك المجمل وبياناً لجميع ما هو المراد بالأمر وهو استشهاد رجلين فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان، كقولك كل طعام كذا فإن لم يكن فكذا أذنت لك أن تعامل فلاناً، فإن لم يكن ففلاناً يكون ذلك بياناً لجميع ما هو المراد بالإذن، وإذا ثبت أن الجميع ما هو المذكور في النص كان حديث القضاء بشاهد ويمين زائداً عليه، والزيادة على النص في حكم النسخ عندنا، ولأنه قال تعالى: ﴿ذلك أدنى أن لا ترتابوا﴾[5] فجعل المذكور أدنى ما

(١) سورة التوبة: الآية ١٠٨.
(٢) سورة الطلاق: الآية ٦.
(٣) سورة الطلاق: الآية ٤.
(٤) سورة البقرة: الآية ٢٨٢.
(٥) سورة البقرة: الاية ٢٨٢.

تنتفي به الريبة من الشهادات وليس دون الأدنى شيء آخر تنتفي به الريبة، ولو كان الشاهد واليمين حجة لكان أدنى من المنصوص عليه، فيكون مخالفاً للنص ضرورة، ولأن الله تعالى بين المعتاد بين الناس من الشهادة وهو شهادة رجلين، وغير المعتاد وهو شهادة النساء فإنهنّ لا يحضرن مجالس الحكام للشهادة عادة، لأنهنّ أمرن بالقرار في البيوت، فلو كان يمين المدعي مع شاهد واحد حجة لما صح النقل إلى ما ليس بمعتاد مع ترك ما هو المعتاد، ولا كان لائقاً بالحكمة، ولأن النقل إلى غير المعتاد دليل الاستقصاء، وحقيقة الاستقصاء في الإتيان على الكل.

وقال في آية الوصية: ﴿أو آخران من غيركم﴾ فنقل إلى شهادة الكفار حين كانت حجة على المسلمين، وذلك اليوم ليست بحجة وحضور الكفار معهود في موت المسلمين ووصاياهم ولو كان الشاهد الواحد مع يمين المدعي حجة لكان الأولى بيان ذلك لأنه يبعد أن يترك المعهود ويأمر بغير المعهود، ولأنه ذكر في الآية يمين الشاهدين بقوله: فيقسمان بالله، ويمين المدعي في الجملة مشروع، كما في التحالف ويمين الشاهد غير مشروع، فكان النقل إلى يمين الشاهد بياناً أن يمين المدعي مع شاهد واحد ليست بحجة.

وبخبر المصراة لأن تقدير الضمان بالمثل أو القيمة ثابت بالكتاب، وكان مخالفاً، وقد مر بيانه.

وبقوله عليه السلام: «ان ولد الزنا شر الثلاثة» لمخالفته قوله تعالى: ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾[1] وبقوله عليه السلام: «من أصبح جنباً فلا صوم له» لمخالفته قوله تعالى: ﴿فالآن باشروهن﴾[2] إلى قوله تعالى: ﴿ثم أتموا الصيام إلى الليل﴾ وقد مر تحقيقه.

وثانيها: ما خالف السنة المشهورة فهو منقطع أيضاً لما أن المشهور فوق

---

(١) سورة فاطر: الآية ١٨.

(٢) سورة البقرة: الآية ١٨٧.

خبر الواحد والضعيف لا يظهر في مقابلة القوي، وذلك مثل حديث الشاهد واليمين، فإنه يخالف المشهور، وهو قوله عليه السلام: «البينة على المدعي، واليمين على من أنكر» أي على المدعى عليه، إذ هو نص على أن اليمين على غير من عليه البينة، وخبر الشاهد واليمين يرده حيث جعل اليمين على من عليه البينة، وهذا لأن الخبر المشهور جعل جنس الإيمان على المنكر، وليس وراء الجنس شيء حتى يكون على المدعي وخبر الشاهد، واليمين يقتضي أن يكون بعض الإيمان في جانب المدعي، فكان مردوداً وحديث سعيد بن أبي وقاص في بيع الرطب بالتمر بعلة أنه ينقص إذا جف، فإنه يخالف السنة المشهورة وهو قوله عليه السلام: «التمر بالتمر مثلاً بمثل يداً بيد، والفضل ربا» ففيها اشتراط المماثلة في الكيل مطلقاً لجواز العقد فالتقييد باشتراط المماثلة في أعدل الأحوال، وهو بعد الجفاف يكون زيادة فيكون نسخاً إلا أن أبا يوسف ومحمداً رحمهما الله قبلا هذا الحديث، وعملا به لأنهما قالا: إن الرطب بالتمر لم يدخل تحت قوله: التمر بالتمر لأن الرطب لا يسمى تمراً عرفاً، حتى لو حلف لا يأكل تمراً فأكل رطباً لا يحنث فإذا لم تتناول السنة المشهورة الرطب بالتمر بقي حكم الرطب بالتمر مأخوذاً من الخبز الغريب.

وأبو حنيفة رحمه الله يقول: التمر اسم للثمرة الخارجة من النخل من حين تنعقد صورتها إلى أن تدرك.

وثالثها: ما شذ من الحديث فيما اشتهر من الحوادث وعم به البلوى، فإنه دليل انقطاعه، لأن شهرة الحادثة يقتضي شهرة ما به يثبت حكم الحادثة، فإذا لم يشتهر النقل عنهم وعنايتهم بالحجج أشد من عنايتنا دل أنه منقطع، ألا ترى أن المتأخرين لما نقلوا اشتهر فيهم، فلو كان ثابتاً في المتقدمين لاشتهر بينهم أيضاً، ولهذا لم تقبل شهادة الواحد من أهل المصر على رؤية هلال رمضان، لأن الناس لما شاركوه في النظر والمنظر-وحدة البصر كان اختصاصه بالرؤية دليلاً على أنه كاذب، أو غالط بخلاف ما إذا كان في السماء علة، أو جاء من موضع آخر، لأنه قد ينشق الغيم عن موضع القمر فيتفق للبعض النظر، فلا يكون الظاهر

مكذباً لـه، وكذا الـوصي إذا أخبر بنفقـة كثيرة خـارجة عن المعتـاد على اليتيم لم يصدق للتهمة بتكذيب العادة، فكذا خبر الغريب إذا كان سبيله الاشتهار لعموم البلوى مكذب في العادة فيرد بالتهمة ولهذا لم يعمل بخبر الجهر بالتسميـة، وخبر رفع اليدين عند الركـوع، وعند رفـع الرأس من الـركوع، وخبـر مس الذكـر، وخبر الوضوء مما مسته النار، وخبر الوضوء من حمل الجنازة، لأنه لم يشتهر النقل فيها مع احتياج الخواص والعوام إلى معرفتها.

ورابعهـا: ما أعـرض عنه الأئمـة من أصحـاب النبي عليـه السـلام بـأن يختلفوا في حادثة بآرائهم، ولم تجر المحاجة بينهم بذلك الحديث، فإن ذلك دليـل انقطاعه لأنهم الأصـول في نقل الشـريعة، لأن نقلنـا بناء عـلى نقلهم واستعمال الـرأي في موضـع النص غير شـائع، لأن النص دليـل لا شبهة فيـه، وفي الرأي شبهـة، فلا يجـوز العدول عـما لا شبهة فيـه إلى ما فيـه شبهـة، فلو كـان الخبـر صحيحاً لاحتج به البعض على البعض حتى يرتفع الخلاف الثابت بينهم بالرأي، فكان إعراض الكل عن الاحتجاج بـه دليلاً ظـاهراً عـلى أنه ثـابت، ولو وقعت المحاجة به لظهرت ظهور الفتوى، وذلك مثل ما يـروى الطلاق بـالرجـال، فإن الكبـار من الصحابـة اختلفوا في هـذا، وأعرضـوا عن الاحتجاج بهـذا الحـديث أصلاً، فدل أنه غير ثابت، أو مؤوّل، وتأويله أن إيقـاع الطلاق بـالرجـال، وما يروى أن النبي عليه السلام قال: «ابتغـوا في أموال اليتـامى خيراً كي لا تـأكلها الصدقة، فإن الصحابة اختلفوا في وجوب الزكاة في مال الصبي، وأعـرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث، فدل أنه غير ثابت إذ لو كان ثابتاً لاشتهر فيهم وجـرت المحاجة به بعد تحقق الحاجة إليه، أو مؤوّل وتأويله أن المراد بالصدقة النفقـة كما قال عليه السلام: «نفقة المرء على نفسه لصدقة».

والشافعي أعرض عن الإنقطاع الباطن المعنوي، ولم يشترط العـرض على الكتـاب، ولا على السنـة المعروفـة، ولم يردّه إذا شـذ في حادثـة فعم بـه البلوى وتمسك بالانقطاع الظاهر وهو المرسل، فترك العمل به ونحن عكسنا كما هو دأبنا في اعتبار المعاني.

(والثالث: في بيان محل الخبر الذي جعل فيه حجة، فإن كان من حقوق الله تعالى يكون خبر الواحد فيها حجة خلافاً للكرخي في العقوبات، وإن كان من حقوق العباد مما فيه إلزام محض يشترط فيه سائر شرائط الأخبار مع العدد ولفظة الشهادة.

(و) التقسيم (الثالث: في بيان محل الخبر الذي جعل الخبر فيه حجة) وهو إما حقوق الله تعالى، وهو نوعان العقوبات وغيرها، وإما حقوق العباد وهو ثلاثة أقسام: ما فيه إلزام محض، أو لا إلزام فيه أصلاً، أو فيه إلزام من وجه دون وجه، فهذه خمسة أنواع، وهذا التقسيم لمطلق الخبر الواحد أعم من أن يكون خبر الرسول، أو أصحابه، أو عامة الخلق من أهل السوق، وهي من المسامحات المشهورة لجمهور السلف اقتداء بفخر الإسلام (فإن كان من حقوق الله تعالى يكون خبر الواحد فيه حجة) سواء كان من العبادات، أو العقوبات، أو دائرة بينهما أو مؤنة مع أحدهما، ولكن قيل بلا شرط عدد، لأن الصحابة قبلوا حديث «إذا التقى الختانان» من عائشة رضي الله عنها وحدها وقيل: بشرط عدد، لأن النبي عليه السلام لم يقبل خبر ذي اليدين في عدم تمام صلاته ما لم ينضم إليه خبر غيره.

(خلافاً للكرخي في العقوبات) فإنه لا يقبل فيها خبر الواحد ولا تثبت الحدود منه لأن في اتصاله إلى الرسول عليه السلام شبهة، والحدود تندرىء بها، وأما إثباتها بالبينات عند القاضي فيجوز بالنص على خلاف القياس، وهو قوله تعالى: ﴿فاستشهدوا عليهن أربعة منكم﴾[1] وأمثاله، ولأن الحدود لم تثبت بالبينات، وإنما تثبت أسبابها والحدود ثابتة بالكتاب (وإن كان من حقوق العباد مما فيه إلزام محض) كخبر إثبات الحق على آخذ في الديون والأعيان المبيعة والمرتهنة والمغصوبة (تشترط فيه سائر شرائط الأخبار) من العقل والعدالة والضبط والإسلام (مع العدد ولفظ الشهادة والولاية) بأن يكون اثنين ويتلفظ بقوله:

---

(١) سورة النساء: الآية ١٥.

والولاية وإن كـان لا إلزام فيـه أصلاً يثبت بـاخبار الآحـاد بشرط التمييـز دون العـدالة، وإن كـان فيه إلـزام بوجـه دون وجه يشتـرط فيـه أحـد شـطري الشهادة عند أبي حنيفة رحمه الله).

إعلم أن القسم الثـالث من الأقسام الأربعـة المذكـورة في أول الباب عـلى أربعة فصول:

أشهد وتكون له الولاية بالحرية، فإذا اجتمعت هذه الشرائط الثلاثة مع الأربعـة المتقدمة، فحينئذ يقبل خبر الواحد عند القاضي في المعاملات التي فيها إلزام على المدعى عليه (وإن كان لا إلزام فيه أصلاً) كخبر الوكالة والمضـاربة والـرسالـة في الهدايا ونحوها بأن يقول: وكلك فلان أو ضاربـك في هذا أو أهـدى إليك هـذا الشيء هدية، فإنه لا إلزام فيه على أحد، بل يختار بين أن يقبل الوكالة والمضاربة والهدية، وبين أن لا يقبل.

(يثبت بأخبار الآحاد بشرط التمييـز دون العدالـة) يعني يشترط أن يكـون المخبر مميزاً صبياً كان، أو بالغاً حراً كان، أو عبداً مسلماً كان، أو كـافراً، عـادلاً كان، أو فاسقاً، فيجوز لمن أخبره بالوكالة والمضاربـة أن يتصرف فيـه ويباشـره، لأن الإنسان قلما يجد رجلاً مستجمعاً للشرائط يبعثه إلى وكيله، أو غلامه بالخبر، فلو شـرطت فيه الشـروط لتعطلت المصـالح في العـالم، ولأن الخبر غـير ملزم في الواقع فلا تعتبر فيه شرائط الإلزام، والنبي عليه السـلام كان يقبـل خبر الهـدية من البر والفاجر.

(وإن كـان فيه إلـزام من وجه دون وجـه) كخبر عـزل الـوكيـل، وحجـر المأذون فإنه من حيث أن الموكل والمولى يتصـرف في حق نفسه بـالعزل والحجـر، كما يتصرف بالتوكيل والإذن، فلا إلزام فيه أصلاً ومن حيث إن التصرف يقتصر على الوكيل والعبد بعد العزل والحجر وتلزمه العهدة في ذلك، ففيـه إلزام ضـرر على الوكيل والعبد.

(فلهذا يشترط فيـه أحد شـطري الشهادة عنـد أبي حنيفة رحمـه الله) يعني العـدد أو العدالـة أي لا بد أن يكـون المخبر اثنـين أو واحداً عـدلاً رعايـة لشبه

الفصل الأول
فيما يخلص حقاً لله تعالى من شرائعه

وهو نوعان: ما ليس بعقوبة كالعبادات، وغيرها من الشرائع، وخبر الواحد حجة فيها بلا شرط عدد وتعيين لفظ، بل بالشروط التي مر ذكرها، وما هو عقوبة تسقط بالشبهات، وخبر الواحد فيه حجة أيضاً عند أبي يوسف، وهو اختيار الجصاص، لأن خبر الواحد يفيد علم غالب الظن، وهو كاف للعمل به في إقامة الحدود، كما في البينات، فإن الزنا يثبت بشهادة أربعة، والسرقة والقذف بشهاد اثنين، ولا يثبت اليقين بها، وكما يجوز إثباتها بدلالة النص، فإن أبا يوسف ومحمداً رحمهما الله أوجبا حد الزنا للواطة بدلالة نص الزنا، ومواضع الشبهة مخصوصة منه، والعام المخصوص دليل ظني حتى صح تخصيصه بالقياس، وخبر الواحد، فدلالة نص هذا شأنه يكون أدنى منه ضرورة، فيكون ظنياً ضرورة.

وقال الكرخي: خبر الواحد فيها لا يكون حجة، لأن ما يندرىء بالشبهات لا يجوز إثباته بما فيه شبهة كما لم يجز إثباته بالقياس، وإنما جوزنا إثباته بالشهادات بالنص الذي لا شبهة فيه، وهو قوله تعالى: ﴿فاستشهدوا عليهم أربعة منكم﴾[1] بخلاف القياس، فلا يلحق به ما ليس في معناه من كل وجه وخبر الواحد ليس في معنى الشهادة من كل وجه، لأن الشهادة مظهرة، وخبر الواحد مثبت، ولأن الشهادة تتوقف على ما لا يتوقف عليه خبر الواحد من العدد والذكورة والحرية والبصر، فلا يمكن إلحاقه بدلالة النص، ولهذا لم يوجب أبو حنيفة رحمه الله الحد في اللواطة بالقياس على الزنا، وإن كان في كل واحد منهما قضاء الشهوة في محل محترم خال عن أحد الملكين وعن شبهتهما، ولا بالخبر الغريب من الآحاد وهو قوله عليه السلام: «اقتلوا الفاعل والمفعول به» ويروى فارجموا الأعلى والأسفل.

---

(١) سورة النساء: الآية ١٥.

الفصل الثاني
في حقوق العباد التي فيها إلزام محض

كالبيوع والأشرية والأملاك المرسلة، ويشترط فيه سائر الأخبار من العقل والعدالة، والضبط، والإسلام إذا كان المشهود عليه مسلماً، فأما إذا كان كافراً، فلا يشترط الإسلام مع العدد عند الإمكان حتى تقبل شهادة الواحدة على الولادة والبكارة وعيوب النساء للضرورة، ولفظة الشهادة والولاية بالجرية وغيرها، لأنها شرعت حجة لفصل منازعة قائمة بين اثنين بخبرين متعارضين من الدعوى، والإنكار، فلم يقع الفصل بجنسه خبراً، بل بخبر ظهرت مرتبته في التأكيد على غيره من يمين، أو شهادة فطمأنينة القلب إلى قول الاثنين أكثر، ولأن التزوير والتلبيس والحيل في الخصومات يكثر، فشرط زيادة العدد، ولفظ الشهادة تقليلاً لها وصيانة للحقوق المعصومة بقدر الوسع، والإمكان والشهادة بهلال الفطر من هذا الفصل، لأن العباد ينتفعون بالفطر، فكان حقاً لهم وهو ملزم أيضاً لأنه يلزمهم الكف عن الصوم بالشهادة، ولهذا شرط فيه شهادة رجلين، أو رجل وامرأتين إذا كان بالسماء علة والحرية، ولفظ الشهادة، وأما الشهادة بهلال رمضان فمن الفصل الأول، لأن الثابت بها حق الله تعالى على عباده خالصاً، وهو الصوم، ولهذا الاحتياط فيه الحرية، ولفظ الشهادة، وذكر فخر الإسلام أن الشهادة بهلال رمضان من الفصل الثالث، وهو ما لا إلزام فيه، فهو من حقوق العباد، لأن خبره غير ملزم للصوم، بل الملزم هو النص، والصحيح هو الأول، وهو اختيار شمس الأئمة السرخسي، لأن العدالة شرط في الشهادة بهلال رمضان وخبر الفاسق مقبول في الفصل الثالث، ومن ذلك الأخبار بالحرية بسبب الرضاع في ملك النكاح، أو ملك اليمين لما فيه من إلزام حق العباد، وهو زوال الملك، وهذا لأن ثبوت الحل لا يكون بدون الملك فانتفاؤه يوجب انتفاء الملك، والملك من حقوق العباد، وإن كان الحل والحرمة من حق الله تعالى، وكذا الأخبار بالحرية في الأمة، فإن حرمة الفرج، وإن كانت من حق الله تعالى فثبوتها ينبني على زوال الملك الذي هو حق العبد، فلا يكون خبر الواحد فيها حجة

بدون شرائط الشهادة، بخلاف الأخبار بطهارة الماء ونجاسته وحل الطعام، أو الشراب وحرمته، فإنه من الفصل الأول لأن ثبوت الملك ليس من ضرورة ثبوت الحل فيه، لأن الطعام، أو الشراب يجوز أن يبقى على ملكه، مع أنه حرام عليه بسبب أنه اختلط فيه نجاسة، فإذا كانت حرمة الأكل، أو الشرب لا تتضمن زوال الملك يكون خبراً بمجرد الحرمة، والحرمة حق الله تعالى، فيقبل خبر الواحد فيها، والتزكية من هذا الفصل عند محمد حتى شرط العدد فيها لأنه يتعلق بها حق العبد وهو استحقاق القضاء للمدعي بحقه، وعندهما من الفصل الأول فلا يعتبر فيها العدد، ولفظ الشهادة لأن الثابت بها تقرر الحجة، وجواز القضاء وذا حق الشرع، وقد جعلها فخر الإسلام من الفصل الثالث عندهما.

الفصل الثالث
في حقوق العباد التي ليس فيها إلزام

كالوكالات والمضاربات والإذن في التجارات والرسالات في الهدايا، والشركات، وخبر الواحد فيها حجة إذا كان المخبر مميزاً عدلاً كان أو غير عدل، صبياً كان أو بالغاً كافراً، كان، أو مسلماً، حتى إذا أخبر صبي مميزاً أو كافر، أو فاسق أن فلاناً وكله، أو أن مولاه أذن له فوقع في قلبه أنه صادق يجوز له أن يستقل بالتصرف بناء على خبره، فإن رسول الله ﷺ كان يقبل الهدية من البر وغيره، وكذا الأسواق من لدن رسول الله عليه السلام إلى يومنا هذا قائمة بعدول وفساق، والناس يشترون من الكل، ويعتمدون خبر كل مميز يخبرهم بذلك، ولأن الضرورة هنا مست إلى قبول خبر كل مميز، فالإنسان قلما يجد المستجمع لشرائط الشهادة ليبعثه إلى غلامه، أو وكيله، ولا دليل مع السامع غير هذا الخبر فيسقط اعتبارها للضرورة بخلاف خبر النبي عليه السلام، فإنه لا ضرورة إلى قبول خبر الفاسق، ثم لأن في العدول من الرواة كثرة، وحكم الله تعالى في تلك الحادثة يمكن تعرفه بدليل آخر وهو القياس الصحيح، ولأن هذا الخبر غير ملزم، لأن العبد، أو الوكيل يباح له التصرف من غير أن يلزمه ذلك،

واشتراط العدالة ليترجح جانب الصدق في الخبر، فيصلح ملزماً وذلك فيما يتعلق به اللزوم، فشرطناها في أمور الدين مثل طهارة الماء أو نجاسته، لأنها من حقوق الله وفيها نوع إلزام دون ما لا يتعلق به اللزوم من المعاملات على أن الحال حالة المسألة، فيما لا إلزام فيه واشتراط العدد ولفظ الشهادة باعتبار المنازعة للحاجة إلى الإلزام فسقط اعتبار ذلك عند المسألة، ولهذا قلنا إذا قال: كان هذا العبد لي في يد فلان غصباً، فأخذته منه لم يجز للسامع أن يعتمد على خبره، ولا يشتريه منه: لأنه يشير إلى المنازعة في خبره إذ الأخذ سبب الضمان كالغصب، قال النبي عليه السلام على اليد ما أخذت حتى ترد، ولو قال: تاب من غصبه فرده عليّ جاز أن يعتمد على خبره ويشتريه منه إذا وقع في قلبه أنه صادق، لأنه يشير إلى المسألة إذ الرد بعد التوبة ليس بسبب الضمان.

ولو تزوّج امرأة فأخبره مخبر بأنها حرمت عليه بعارض رضاع أو غيره، يجوز له أن يعتمد على خبره، ويتزوج أختها، ولو أخبره بأنها كانت محرمة عليه عند العقد لم يقبل خبره، لأنه لا منازعة في الحرمة الطارئة، فهما اتفقا على صحة النكاح لكن المخبر يخبر لفساد اعترض عليه بعد صحته.

والإقدام على النكاح لا يكون إنكاراً لما يقطعه في المستقبل، وفي المقارنة للعقد تتحقق المنازعة إذ إقدامه على مباشرة العقد دليل صحته وإنكار فساده، وكذا المرأة إذا أخبرت بأن زوجها طلقها وهو غائب، أو مات عنها يجوز لها أن تعتمد على خبر المخبر وتتزوج بعد انقضاء العدة، لأن هذا الخبر مجوز غير ملزم، لأن نكاح الغير لا يلزم عليها، والقاطع طارىء، فكان موضع المسالمة بخلاف ما إذا أخبرت بأن العقد كان باطلاً بأن كان الزوج مرتداً، أو أخاها رضاعاً لأنه أخبر بفساد مقارن والإقدام على العقد يدل على صحته، وإنكار فساده فتتحقق المنازعة..

الفصل الرابع
في حقوق العباد التي فيها إلزام بوجه دون وجه

مثل عزل الوكيل، وحجر المأذون ووقوع العلم بفسخ الشركة والمضاربة،

ووجوب الشرائع على المسلم الذي لم يهاجر، ففي هذا كله إذا كان المبلغ وكيلاً، أو رسولاً ممن إليه الإبلاغ، وهو المولى، أو الموكل لم يشترط فيه العدالة، لأنه قائم مقام غيره فصار كأنه حضر، فإذا أخبره فضولي من عند نفسه مبتدئاً، فعند أبي حنيفة رحمه الله يشترط أحد شطري الشهادة، وأما العدد، أو العدالة، وعند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله.

الفصل الرابع: والثالث سواء ويقبل خبر كل مميز عدلاً كان، أو فاسقاً، وعلى هذا الخلاف البكر إذا أخبرت بأن وليها زوّجها فسكتت، والشفيع إذا أخبر ببيع الدار، فسكت عن طلب الشفعة، والمولى إذا أخبر بأن عبده جنى فأعتقه، فهما اعتبرا الحجر والعزل بالإطلاق إذ الكل من باب المعاملات، وخبر الواحد فيها مقبول عدلاً كان، أو فاسقاً، ولزوم الشرائع على المسلم الذي لم يهاجر بالتزامه طاعة الله، وطاعة رسوله، لا بإخبار المخبر، فلا يكون من حقوق الله تعالى، وقال شمس الأئمة السرخسي: قال مشايخنا هو على الخلاف، والأصح عندي أنه يقبل فيه خبر الفاسق عند الكل حتى يلزمه قضاء ما فاته من الصوم، والصلاة بعد اخبار الفاسق، لأن هذا المخبر ثابت عن رسول الله عليه السلام، لأن المؤمن مأمور من جهته بالتبليغ، كما قال: ألا فليبلغ الشاهد الغائب فهو بمنزلة رسول المالك إلى عبده، ولأنه يحتاج إلى التبليغ، لأنه يسقط عن نفسه ما لزمه من الأمر بالمعروف بخلاف غيره من الصور، لأنه لا يحتاج إلى التبليغ، وله أنه من وجه يشبه الإلزام، لأنه يلزمه الكف عن التصرف إذا أخبره بالحجر، أو العزل، ويلزمها النكاح إذا سكتت بعد العلم والكف عن طلب الشفعة إذا سكت بعد العلم والدية، إذا أعتق بعد العلم بالجناية، والشرائع إذا أخبره بوجوبها من وجه يشبه سائر المعاملات، لأنه خبر عن تصرف المالك بحكم الملك، فإن له الإطلاق والحجر والعزل فشرطنا فيه العدد، أو العدالة توفيراً على الشبهين حظهما حتى لو أخبر فاسق بعزل الوكيل لا ينعزل وتصرفه بعده صحيح بخلاف المخبر إذا كان رسولاً، فإن قوله وحده يقبل، وإن كان فاسقاً لأن الموكل أو الآذن قد يبدو له في العزل، أو الحجر، وقد لا يجد عدلاً، أو اثنين، فلو لم تقبل رسالة الفاسق لضاق الأمر على الناس، ولما أمكن ذو الحق تدارك حقه،

وهذا المعنى لا يتأتى في الفضـولي لأنه يخبـر من عند نفسـه وما لـه حق يفوتـه إذا كذب، فإن أخبره هنا فاسقان، فقيل: يقبل لـوجود أحـد الشرطـين، وقيل: لا لأن خبر الفاسقـين لا يصلح للإلـزام كخبر الفـاسق الواحـد، وهذا لأن التثبت وجب في نبأ الفاسق بالنص، ومن ضرورته أن لا يكون ملزماً، ولفظ الكتاب في المبنى يشتبـه فإنـه قال: حتى يخبـره رجل واحـد عـدل، أو رجـلان، ولم يشتـرط العدالة فيهما نصاً، فقيل: لا تشترط العدالة فيهما عملاً بالإطلاق، وقيل: معناه رجلان عدل، وإنما لم ينص على العدالة باعتبار العطف بطريق الاكتفـاء والعدل مصدر في الأصل فيوصف به الـواحد والتثنيـة والجمع ألا تـرى إلى قولـه تعالى: ﴿فاتيافرعونفَقُولاَ إنَّا رَسول رب العالمين﴾(١) لأن الرسـول يكون بمعنى المـرسل، كقوله تعالى: ﴿إنَّا رَسُولا رَبكَ﴾(٢) وبمعنى الرسالة كقوله:

لقد كذب الواشون ما فهت عندهم * بسر ولا أرسلتهم برسول

فيحتمل أن يشترط سائر شـرائط الشهادة من الـذكورة والعـدالة والحـرية والعقل، والبلوغ عند أبي حنيفة رحمه الله إلا العدد، أو العدد مع سائـر الشرائط غير العدالة، فلا يقبل خبر الصبي، أو المـرأة لأنه ليس بـرجل والعبـد لأنه ليس من أهل الإلزام، وهو إلزام من وجه لأنه يلزمه حكماً يلزم فيه العهدة وهـو لزوم العقـد، فإنـه إذا كان وكيـلاً بالشـراء، فإن العقـد يقع لنفسـه لو عـزل ويلزمـه العهدة، أو فساد العمل بأن كان وكيلاً بالبيع، أو كان محجوراً، فإن عقده يفسد لـو عزل أو حجـر، فإن قلت: فـما الفائـدة في زيـادة العـدد مع قيـام الفسق، قلت: فائدته توكيداً الحجة فللعدد تأثير في التوكيد لا محالة.

ألا تـرى أنه إذا اختلف المـزكون في جـرح الشاهـد وتعـديله ومن جـانب رجلان ومن جانب رجل، فقول الرجلين: أولى.

وتلخيصه: أن الذي يكون الخبر فيه حجة، إما أن يخلص حقاً لله تعالى،

---

(١) سـورة الشعراء: الآيـة ١٦.

(٢) سورة طـه: الآية ٤٧.

وهو إما أن يسقط بالشبهات أولاً، وإما أن لا يخلص حقاً لله تعالى، بل يكون من حقوق العباد، وذا إما أن يكون فيه إلزام محض، أو لا، وذا إما أن لا يكون فيه إلزام أصلاً، أو يكون فيه إلزام بوجه دون وجه.

(والرابع: في بيان نفس الخبر، وهو أربعة أقسام: قسم يحيط العلم بصدقه، كخبر الرسل عليهم السلام، لأنه ثبت بالدليل القاطع عصمتهم عن الكذب، وحكمه إعتقاداً لحقية فيه، والائتمار به) قال الله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكم الرسول فخذوه وما نهاكم فانتهوا﴾[1] فإن قلت: كيف يحتج بهذه الآية في وجوب الائتمار بأمره، والإيتاء الأعطاء، والمراد وما أعطاكم رسول الله من هذه الغنيمة فخذوه، قلت: لما أمرنا بأخذ معروفه، وإن كان في أخذ المعروف خيار، فلأن يلزمنا الأخذ بأمره والاتباع له أولى.

(وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية) لقيام آيات الحدث فيه، ودعوى الكفار إلهية الأصنام مع علمنا بأنها جمادات محدثات، ودعوى زرادشت اللعين وماني ومسيلمة وغيرهم النبوة لعدم آيات التصديق من المعجزات، والنبوة لا تثبت إلا بمعجزة يمتاز بها الصادق من الكاذب.

الجانبين، إذ لو كان إلزاماً محضاً يشترط فيه كلاهما، ولو لم يكن إلزاماً أصلاً ما شرط فيه شيء منهما فوفرنا حظاً من الجانبين فيه، وعندهما لا يشترط فيه شيء، بل يثبت الحجر والعزل بخبر كل مميز، وهذا إذا كان المخبر فضولياً فإن كان وكيلاً، أو رسولاً من الموكل والمولي لم تشترط العدالة والعدد اتفاقاً لأن عبارة الوكيل والرسول كعبارة الموكل والمرسل (و) التقسيم (الرابع في)، بيان (نفس الخبر) وهذا التقسيم أيضاً لمطلق خبر الواحد أعم من أن يكون خبر الرسول عليه السلام، أو غيره، ولهذا قال: (وهو أربعة أقسام قسم يحيط العلم بصدقه كخبر الرسول عليه السلام) إذ الأدلة القطعية قائمة على عصمته عن الكذب وسائر الذنوب (وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية) لأن الحادث

---

(١) سورة الحشر: الآية ٧.

(وحكمه اعتقاد البطلان) والاشتغال بردّه باللسان، أو بما فوقه بحسب الإمكان (وقسم يحتملها على السواء كخبر الفاسق) فإن خبره يحتمل الصدق باعتبار دينه وعقله، فهما يمنعانه عن الكذب، ويحتمل الكذب باعتبار تعاطيه محظور دينه.

(وحكمه: التوقف فيه) لأنه استوى الجانبان في الاحتمال كيف وقد قال الله تعالى: ﴿فتثبتوا﴾ (وقسم يترجح أحد احتماليه على الآخر كخبر العدل المستجمع لشرائط الرواية) فإن جانب صدقه يرجح لظهور علية عقله ودينه على هواه بامتناعه عما يوجب الفسق، كما يرجح جانب الكذب إذا شهد الفاسق وردّ القاضي شهادته، فإنه يرجح جانب الكذب بقضائه.

(وحكمه العمل به) لا عن اعتقاد بحقيته والمقصود هذا النوع (ولهذا النوع **ثلاثة أطراف**: طرف السماع وطرف الحفظ، وطرف الأداء)فلنجعلها **ثلاثة فصول**:

الفاني لا يكون إلهاً بالبديهة (وقسم يحتملها على السواء كخبر الفاسق) فإنه من حيث إسلامه يحتمل الصدق، ومن حيث فسقه يحتمل الكذب، فهو واجب التوقف.

(وقسم يترجح أحد احتماليه على الآخر كخبر العدل المستجمع للشرائط ولهذا النوع) الأخير المقصود ههنا (أطراف ثلاثة) طرف السماع بأن يسمع الحديث من المحدث أوّلاً، وطرف الحفظ بأن يحفظ بعد ذلك من أوّله إلى آخره، وطرف الأداء بأن يلقيه إلى الآخر لتفرغ ذمته، وفي كل طرف منها عزيمة ورخصة فالأول (طرف السماع وذلك إما أن يكون عزيمة، وهو ما يكون من جنس الأسماع) أي يسمع التلميذ عبارة الحديث مشافهة، أو مغايبة (بأن نقرأ على المحدّث) من كتاب، أو حفظ وهو يسمع، ثم تقول له: **أهو كما قرأت عليك** فيقول: هو نعم وهذا أحوط، لأنه إذا قرأ بنفسه كان أشد عناية في ضبط المتن،

الفصل الأول
في طرف السماع

وذلك إما أن يكون عزيمة، وهو ما يكون من جنس الاستماع بأن تقرأ على المحدث، أو يقرأ عليك:

أو يكتب إليك كتاباً على رسم الكتب، وذكر فيه حدثني فلان عن فلان إلى آخره.

ثم يقول: إذا بلغك كتاب هذا وفهمته، فحدث به عني، فهذا من الغائب كالخطاب، وكذلك الرسالة على هذا الوجه، فيكونان حجتين إذا ثبتا بالحجة، أو يكون رخصة، وهو الذي لا اسماع فيه كالإجازة والمناولة..

لأنه عامل لنفسه، والمحدّث عامل لغيره، (أو يقرأ عليك) المحدّث بنفسه من كتاب أو حفظ وأنت تسمعه، وقيل: هذا أحسن لأنه كان وظيفة النبي ﷺ، والجواب: أنه معلم الأمة، وكان مأموناً عن الخطأ والنسيان فالاحتياط في حقنا هو الأول (أو يكتب إليك كتاباً على رسم الكتب) بأن يكتب قبل التسمية: من فلان بن فلان إلى فلان بن فلان، ثم يسمي ويثني (ويذكر فيه حدثني فلان عن فلان إلى آخره) أي إلى أن يتصل بالرسول ﷺ ويذكر بعد ذلك متن الحديث.

(ثم يقول فيه: إذا بلغك كتابي هذا وفهمتهفحدثبه عني فهذا من الغائب كالخطاب) ومن الحاضر في جواز الرواية، (وكذلك الرسالة على هذا الوجه) بأن يقول المحدّث للرسول: بلغ عني فلاناً أنه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن فلان الخ..، فإذا بلغك رسالتي هذهفارِو عنيبهذا الحديث، (فيكونان)أي الكتاب والرسالة (حجتين إذا ثبتا بالحجة) أي بالبينة أن هذا كتاب فلان، أو رسول فلان على ما عرف في كتاب القاضي، فهذه أربعة أقسام للعزيمة في طرف السماع، والأولان أكملان من الأخيرين.

(أو يكون رخصة وهو الذي لا إسماع فيه) أي لم تكن مذاكرة الكلام فيما بين لا غيباً ولا مشافهة (كالإجازة) بأن يقول المحدث لغيره: أجزت لك أن

(والمجاز له إن كان عالماً به تصح الإجازة، وإلا فلا) إعلم أن طرف السماع نوعان: عزيمة ورخصة.

فالعزيمة ما يكون عن جنس الأسماع، وهو أربعة أوجه: وجهان في نهاية العزيمة، وأحدهما أحق من الآخر، ووجهان فيهما شبهة الرخصة.

أما الأولان فقراءة المحدث عليك من كتاب، أو حفظ وأنت تسمع وقراءتك على المحدث من كتاب، أو حفظ وهو يسمع، ثم استفهامك إياه بقولك: أهو كما قرأت عليك فيقول: نعم.

قال عامة أهل الحديث: الوجه الأول أحق لأنه طريقة الرسول عليه السلام، وهو أبعد من الخطأ والسهو وهو المطلق من الحديث والمشافهة، فإنه إذا قال: حدثني فلان بكذا، يفهم منه أنه سمع منه وقال أبو حنيفة رحمه الله: قراءتك على المحدّث أقوى من قراءة المحدث عليك، وإنما كان ذلك أحق لرسول الله عليه السلام لكونه مأموناً عن السهو والغلط، فإن قلت: أليس أنه عليه السلام سها في صلاته؟.

تروي عني هذا الكتاب الذي حدثني فلان عن فلان الخ.

(والمناولة) بأن يعطي الشيخ كتاب سماعه بيده إلى المستفيد ويقول: هذا كتاب سماعي من شيخي فلان أجزت لك أن تروي عني هذا، فهو لا يصح بدون الإجازة، والإجازة تصح بدون المناولة، فالإجازة لا بد منها في كل حال.

(والمجاز له إن كان عالماً به) أي بما في الكتاب قبل: الإجازة (تصح الإجازة، وإلا فلا) يعني إذا أجزنا بكتاب المشكاة مثلاً لأحد، فإن كان ذلك الشخص عالماً بكتاب المشكاة قبل ذلك بالمطالعة بقوة نفسه أو بإعانة الشروح أو نحو ذلك، ولكن لم يكن له سند صحيح يتصل بالمصنف، فحينئذ تصح إجازتنا له، وإن لم يكن كذلك بل يعتمد على أن يطالع بعد الإجازة ويعلم الناس، كما في زماننا، لم تكن تلك الإجازة حجة، بل إجازة تبرك

قلت: المراد به أنه لا يقرّ على السهو والغلط، ولأنه كان يـذكر مـا يذكـره حفظاً، وكان لا يكتب ولا يقـرأ المكتوب أيضـاً، وكلامنـا فيمن يقرّ عـلى السهو والغلط ويخبر عن كتاب لا عن حفظ حتى إذا كانت الرواية عن حفظ كان ذلـك الوجه أحق، كما قالـوا، وهما في المشـافهة سـواء، لأن اللغة لا تفصـل بين بيـان المتكلم بنفسه وبين أن يقرأ عليه فتستفهم منه، فيقول نعم.

ألا ترى أنه لا فرق بين أن يقـرأ من عليه الحق ذكـر إقراره عليـك، وبين أن تقرأ عليه، ثم تستفهمه بقولك هل تقرّ بجميع ما قرأته عليك فيقول نعم.

ولهذا يجوز أداء الشهادة بكل واحد من الطريقين فإنه لا فرق بين أن يقول الشاهدان لفلان على فلان كذا، وبين أن يقول له القاضي: اشهد أن لفلان على فلان كذا، فيقول الشاهد: نعم.

وبـاب الشهادة أضيق من بـاب الروايـة بدليـل اشتـراط العـدد والحـريـة والبصر، واللفظ الخـاص، وهـذا لأن نعم كلمـة وضعت لـلاعــادة اختصـاراً، والمختصر مثل الطول، فصـار كأنـه أعاد في الجـواب كله، وما قلنـا أحوط، لأن رعـاية الـطالب أشدّ من رعـاية المحـدّث عادة وطبيعـة فأنت عـلى قراءتـك أشدّ اعتماداً منك على قرءاته عليك، فـلا يؤمن من الخطأ إذ إقـرار المحدث لقلة رعـايته، ويؤمن منه إذا قرأت لشدة رعايتك، فإن قلت: إذا قـرأت عليه يتـوهم أن يسهو المحدث عن بعض ما يسمع، ولا يتوهم إذا قرأ المحدث لشدة رعاية الطالب في ضبط ما يسمع منـه قلت: نعم ولكن السهو عن سمـاع البعض أهون من تـرك شيء من المتن.

وأما الوجهان الآخران فالكتاب والرسالة: أما الكتاب: فعلى رسم الكتب من العنوان والتوقيع، وذكر فيه حدثني فلان عن فلان إلى أن قال عن النبي عليه السلام، ويذكر متن الحديث، ثم يقول: إذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عني بهذا الإسناد، وأما الرسالة فأن يرسل إليه رسولاً بأن فلاناً أخبره إلى آخره، فإذا ثبت عنده أنه كتاب فلان، أو رسالة فلان حصلت له الروايـة، لأن الكتاب ممن نأى كالخطاب ممن دنا والـرسول كـالكتاب، بـل أقوى، لأن الـرسول ينقـل

كلام المرسل، وهو ينطق والكتاب لا ينطق ألا ترى أن النبي عليه السلام كان مأموراً بتبليغ الرسالة إلى الناس كافة، وبلغهم مرة بالخطاب، وطوراً بالكتاب، وأخرى بالرسالة، وكتاب الله أصل الدين، وقد وصل إلينا بالكتاب، وذلك بعد أن ثبت الكتاب بالحجة أي بالبينة بأن هذا كتاب فلان المحدث الكاتب، كما يثبت بالحجة كتاب القاضي إلى القاضي، وبعد أن ثبتت الرسالة بالحجة أي يثبت بالبينة بأن هذا رسول فلان المحدث المرسل أرسله بلسانه، هذا الحديث إليك كما ثبتت رسالة الرسل إلى الخلق بالمعجزات الظاهرة، والآيات الباهرة.

والمختار في الوجهين الأولين أن يقول السامع: حدثني فلان، لأن ذلك مستعمل في المشافهة، وفي الوجهين الآخرين أن يقول: أخبرني لأن الإخبار هو الإعلام.

والحاصل بالكتابة والرسالة الإعلام.

وأما الحديث فيختص بالمشافهة ولا مشافهة، ولكنه أخذ بالكتاب والرسالة، ولهذا قال في الزيادات: إن كلمت فلاناً بكذا، أو حدثته به أن يقع على المكالمة مشافهة، ولا يحنث بالكتاب والرسالة، ولو حلف لا يخبر بكذا فكتب، أو أرسل يحنث كما لو تكلم به، ألا ترى أن الله تعالى أكرمنا بكتابه ورسوله، ونحن نقول: أخبرنا الله بما أنزل من كتاب ورسول، وأنبأنا، ونبأنا، ولا يجوز لأحد أن يقول: حدثني الله، ولا كلمني الله إنما ذلك خاص لموسى عليه السلام، كما قال: ﴿وكلم الله موسى تكليما﴾[1].

وأما الرخصة فما لا اسماع فيه، وهو الإجازة بأن يقول: أخبرني فلان بن فلان عن فلان ما في هذا الكتاب فأجزت لك أن تروي عني، والمناولة بأن تقول: أخبرني فلان بن فلان ما في هذا الكتاب فناولتك هذا الكتاب لتروي عني، أو يناول الكتاب، ويقول له: خذ هذا الكتاب وحدث عني ما فيه من الأحاديث بأسانيدها، فالمناولة لتأكيد الإجازة، فيستوي الحكم فيها إذا وجدا جميعاً، أو وجدت الإجازة وحدها، وكل ذلك على وجهين:

---

(١) سورة النساء: الآية ١٦٤.

إما أن يكون المجاز له عالماً بما في الكتاب، أو جاهلاً بـه، فإن كـان عالمـاً به، وقد فهم ما فيه، وقال له المخبران: فلاناً حدثنا بما في هـذا الكتاب عـلى ما فهمتـه بأسـانيده هـذه فأنـا أحدثـك به منـه، أو أجزت لـك الحـديث بـه كـان صحيحاً إذا كان المستجيـز مأمـوناً بـالضبط والفهم، لأن الشهادة تصح بهـذه الصفة، فإن الشاهد إذا وقف عـلى جميع مـا في الصك، وكـان ذلك معلومـاً لمن عليه الحق، فقال: أجـزت لك أن تشهـد عليّ بجميـع ما في هـذا الكتاب كـان صحيحاً، فكذا روايـة الخبر، ثم الأحـوط للمجاز لـه أن يقول عنـد الروايـة: أجاز لي فلان، ويجوز أن يقول: أخبـرني فلان، فـلا ينبغي أن يقول: حـدثني، فإن ذلك يختص بالأسماع، ولم يوجد.

وذكر فخر الإسلام وغيره، ويجوز أن يقول: حدثني لأن الإجازة كالخطاب من المخبر في حقه وإذا لم يعلم بما فيه لا تصـح الإجازة قـال بعض مشايخنـا هذا على قول أبي حنيفة ومحمد رحمهـا الله أما عـلى قول أبي يـوسف، فتصح إذا أمن من الزيادة والنقصان قياساً على اختلافهم في كتاب القاضي إلى القاضي، وكتاب الرسالـة من المحدث إلى من يستجيـز منه، فـإن علم الشاهـدين بما في الكتـاب شرط عند أبي حنيفة ومحمد رحمهـا الله، وليس بشرط عنـد أبي يوسف رحمـه الله لصحة أداء الشهادة.

قال شمس الأئمة السـرخسي: والأصح عنـدي أن هذه الإجـازة لا تصح عندهم لأن أبا يوسف إنما استحسن هناك لأجل الضرورة، فالكتب تشتمـل على الأسرار عادة، ولا يـريد الكـاتب والمكتوب إليـه أن يقف عليها غيـرهما، وذا لا يـوجد في كتب الأخبـار، ولهـذا لم يجـوّز في الصكـوك، وهـذا لأن السنـة أصـل الدين، وأمرها عظيم، وخطبها جسيم، وفي تصحيح الإجازة من غـير علم دفع للابتلاء وحسم لباب المجاهدة إذ في التعلم ابتلاء ومجاهدة، ومتى ساغ له الرواية من غير فهم يتوانى في التحصيل، وفتح لباب البدعـة، لأن هذه الـطريقة لم تكن في السلف.

ألا ترى أنه لـو قرأ عليـه المحدث فلم يفهم، لم يجـز له أن يروي لأنه لا

يدري أن ما يرويه مسموع أو لا، فهنا أولى، وإنما ذلك نظير اسماع الصبي الذي لا يميز ولا يفهم، وذا نوع تبرك استحسنه الناس، فأما أن يثبت بمثله نقل الدين فلا، وكذلك من حضر مجلس السماع واشتغل بقراءة كتاب آخر غير ما يقرؤه القارىء، أو اشتغل بكتابة شيء آخر، أو يعرض عنه بلهو، أو لعب، أو يغفل عنه بنوم وكسل، فإن سماعه لا يكون صحيحاً مطلقاً له الرواية، إلا أن ما لا يمكن التحرز عنه من السهو والغفلة فهو عفو، وصاحبه معذور، فأما إذا قال المحدث: أجزت لك أن تروي عني مسموعاتي فهو غير صحيح، كما لو قال لآخر: اشهد عليّ بكل صك تجد فيه إقراري، فقد أجزت لك ذلك، فإن ذلك باطل، وجوزه بعض المتأخرين رخصة لضرورة المستعجلين.

فأما الكتب المصنفة المشهورة فلا بأس لمن نظر فيها وفهم شيئاً منها وكان متقناً أن يقول: قال فلان كذا، أو مذهب فلان كذا، من غير أن يقول حدثني، أو أخبرني واستبعده بعض المحدثين وهو بعيد.

الفصل الثاني

(في طرف الحفظ والعزيمة فيه أن يحفظ المسموع إلى وقت الأداء والرخصة أن يعتمد الكتاب فإن نظر فيه وتذكر يكون حجة، وإلا فلا، عند أبي حنيفة رحمه الله) اعلم أن طرف الحفظ نوعان: عزيمة، ورخصة، فالعزيمة: أن يحفظ المسموع من وقت السماع والفهم إلى وقت الأداء، وهذا مذهب أبي حنيفة رحمه الله في الأخبار، والشهادات، ولهذا قلت: روايته، وهو طريق رسول الله عليه السلام فيما بينه للناس.

والثاني طرف الحفظ والعزيمة فيه أن يحفظ المسموع) من وقت السماع (إلى وقت الأداء) ولم يعتمد على الكتاب، ولهذا لم يجمع أبو حنيفة رحمه الله كتاباً في الحديث، ولم يستجز الرواية باعتماد الكتاب، وكان ذلك سبباً لطعن المتعصبين القاصرين إلى يوم الدين، ولم يفهموا ورعه وتقواه، ولا عمله وهداه.

والرخصة: أن يعتمد الكتاب فإن نظر فيه وتذكر به ما كان مسموعاً له، فهو حجة ويحل له أن يروي سواء كان خطه، أو خط رجل معروف، أو مجهول، لأن المقصود إنما هو السماع، فإذا تذكر أنه مسموعه صار كأنه حفظ من وقت السماع إلى وقت التبليغ، ولأنه إذا تفكر فتذكر حل له أن يروي، فكذا إذا نظر في الكتاب، وتذكر، وهذا لأن الاحتراز عن النسيان غير ممكن، لأنه جبل عليه الإنسان، فلا يمكن اشتراط عدم النسيان، وإنما كان دوام الحفظ لرسول الله عليه السلام لقوله تعالى: ﴿سنقرئك فلا تنسى﴾[1] على أنه قد استثنى الله فروى أنه كان يقرأ فأسقط آية في قراءته في الصلاة فحسب أبي أنها نسخت فسأله فقال: نسيتها، وقيل: إلا ما شاء الله أن تنساه، فننسخه، وإذا لم يمكن الاحتراز عن النسيان وبعد النسيان النظر في الكتاب طريق للتذكر، والعود إلى ما كان عليه من الحفظ، وإذا عاد كما كان صار كأن الرواية عن حفظ، وإن لم يتذكر عند النظر.

فعند أبي حنيفة لا تحل له الرواية لأن الخط وضع للتذكرة فالكتاب للقلب بمنزلة المرآة للعين، فلا عبرة للمرآة إذا لم ير الرائي بها وجهه، فكذا لا عبرة للكتاب إذا لم يتذكر القلب به علماً، وإنما يكون ذلك في ثلاثة فصول فيما يجد القاضي في خريطته سجلاً مكتوباً بخطه من غير أن يتذكر الحادثة، وفي رواية الحديث، وفي الصك بأن يرى الشاهد خطه في الصك، ولا يتذكر الحادثة، فأبو حنيفة رحمه الله أخذ في الفصول الثلاثة بما هو العزيمة، وقال: لا يجوز له أن يعتمد الكتاب ما لم يتذكر، لأن الرواية والشهادة وتنفيذ القضاء لا يكون إلا بعلم، والخط يشبه الخط، فلا يستفاد العلم بصورة الخط بلا تذكر.

(والرخصة أن يعتمد الكتاب فإن نظر فيه وتذكر: سماعه ومجلس درسه، وما جرى فيه (يكون حجة وإلا فلا) أي إن لم يتذكر ذلك فلا يكون حجة عند أبي حنيفة رحمه الله سواء كان خطه، أو خط غيره، وعندهما وعند الشافعي رحمه

---

(١) سورة الأعلى: الآية ٦.

وعن أبي يوسف رحمه الله إن في السجل، ورواية الحديث يجوز له أن يعتمد على الخط، وإن لم يتذكر، ولا يجوز ذلك في الصك. وعن محمد رحمه الله أنه يعمل بالخط في الفصول كلها، وما ذهبا إليه رخصة تيسير على الناس.

ثم هذه الرخصة أنواع: ما يكون بخطه أو بخط رجل معروف ثقة موقع بتوقيعه، أو بخط رجل معروف غير ثقة، أو غير موقع، أو بخط مجهول، أما أبو يوسف فقد عمل به في السجل إذا كان في يده للأمن عن التزوير والتبديل بالزيادة والنقصان، وإن لم يكن السجل في يد القاضي، فلا يحل العمل به، لأن التزوير فيه غالب لما ينبني عليه من المظالم والخصومات، وعمل به في الأحاديث إذا كان في يده، أو في يد أمين آخر، لأن التبديل غير متعارف، فكان المحفوظ بيد الأمين كالمحفوظ بيده، فأما في الصك فلا، يحل العمل به، لأنه يكون في يد الخصم، فلا يقع إلا من فيه عن التغيير والتزوير حتى إذا كان في يد الشاهد كان الجواب فيه مثل الجواب في السجل، وكذلك قول محمد رحمه الله إلا في الصك فإنه جوز العمل به، وإن لم يكن في يده إذا علم أن المكتوب خطه على وجه لم يبق فيه شبهة استحساناً توسعة للأمر على الناس، وأما إذا وجد حديثاً بخط أبيه وهو معلوم عنده، أو بخط رجل معروف موثوق به، فإنه يجوز له أن يقول: وجدت بخط أبي، أو بخط فلان ولا يزيد على ذلك.

وأما إذا كان الخط مجهولاً، فإن كان مفرداً فذلك باطل، وإن كان مضموماً إلى جماعة لا يتوهم التزوير في مثله والنسبة تامة بأن ذكر اسم أبيه وجده، فهو كالمعروف.

الله يجوز له الرواية، ويجب العمل بها، وعند أبي يوسف رحمه الله يجوز الاعتماد على الخط إن كان في يده أو في يد أمينه، ولا يجوز إن كان في يد غيره، لأنه لا يؤمن عن التغيير، وعن محمد رحمه الله يجوز العمل بالخط، وإن لم يكن في يده، فذهب إليه رخصة تيسيراً على الناس (والثالث: طرف الأداء، والعزيمة فيه أن

الفصل الثالث
في طرف الأداء

والعزيمة أن يؤدى على الوجه الذي سمع بلفظه ومعناه، والرخصة أن ينقله بمعناه، فإن كان محكماً لا يحتمل غيره يجوز نقله بالمعنى لمن له بصرة في وجوه اللغة، وإن كان ظاهراً يحتمل غيره، فلا يجوز نقله بالمعنى إلا للفقيه المجتهد، وما كان من جوامع الكلم..

أو المشكل، أو المشترك، أو المجمل لا يجوز نقله بالمعنى للكل) اعلم أن طرف الأداء **نوعان**: عزيمة، ورخصة فالعزيمة: أن يتمسك باللفظ المسموع فيؤدي على الوجه الذي سمع بلفظه ومعناه، والرخصة: أن يؤدي بعبارته معنى

يؤدي على الوجه الذي سمع بلفظه ومعناه، والرخصة: أن ينقله بمعناه) أي بلفظ آخر يؤدّي معنى الحديث، وهذا صحيح عند العامة، لأن الصحابة كانوا يقولون: قال عليه السلام كذا، أو قريباً منه، أو نحواً منه.

وعند البعض لا يجوز ذلك، لأنه عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم فلا يؤمن في النقل بالمعنى من الزيادة والنقصان والحق هو التفصيل الذي ذكره المصنف بقوله: (فإن كان محكماً لا يحتمل غيره يجوز نقله بالمعنى لمن له بصر في وجوه اللغة) إذ لا يشتبه معناه عليه بحيث يحتمل الزيادة والنقصان (وإن كان ظاهراً يحتمل غيره) بأن يكون عاماً يحتمل التخصيص، أو حقيقة يحتمل المجاز.

(فلا يجوز نقله بالمعنى إلا للفقيه المجتهد) لأنه يقف على المراد فلا يقع الخلل في نقله بمعناه مثلاً قوله عليه السلام من بدل دينه فاقتلوه، كلمة من عامة تخص منها المرأة فإن نقله ناقل ويقول: كل من بدل دينه فاقتلوه يشمل المرأة أيضاً، فيقع الخلل في الأحكام (وما كان من جوامع الكلم) بأن كان لفظاً وجيزاً تحته معان جمة كقوله عليه السلام: «الغرم بالغنم، والخراج بالضمان» والعجماء جبار (أو المشكل، أو المشترك، أو المجمل لا يجوز نقله بالمعنى للكل) أي لا

مـا فهمه عنـد سماعـه، فهذا جـائز عنـد عـامـة العلماء منهم الحسن والشعبي، والنخعي والشافعي رحمهم الله، وقال بعض أهل الحديث: لا يحل نقله بالمعنى، وهـو قول ابن سيـرين، وقيـل: هـو اختيـار ثعلب من أئمـة اللغـة لقوله عليـه السلام: «نضر الله وجه امرىء سمع مقالتي فوعاها، ثم أداها كما سمعها فرب حامل فقه إلى غير فقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منـه»، والنبي عليه السـلام رغب في مـراعاة اللفظ المسمـوع، لأن الأداء كما سمـع هو أداء اللفظ المسمـوع، ونبه على المعنى، وهو تفاوت الناس في معرفة معاني الألفاظ، والفقه الذي يـدور عليه أمـر الشرع فيحتمـل أن ينقل الـراوي إلى من هـو أفقـه منـه فيستنبط منـه معنى زائـداً، وإذا صار الأصـل هذا ثبت الحجـر عامـاً، وإن كان من الألفـاظ مـا لا يتفاوت الناس في معرفة معناه، ولأنه عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم سابق في الفصاحة والبيان، كما قال عليه السـلام: «أنا أفصح العـرب والعجم»، ففي التبـديل بعبـارة أخرى لا يؤمن من الـزيادة والنقصـان، فكـان الاحتيـاط الكف عنـه، وحجة العـامة قـوله عليـه السلام: «إذا أصبتم المعنى فـلا بـأس» واتفـاق الصحـابة عـلى قولهم أمـرنا رسـول الله بكذا، ونهانـا عن كذا، ولم ينقلوا اللفظ الذي تلفظ به الرسول من الأمر والنهي، وقد اشتهر عن ابن مسعود وغيره.

قال رسول الله عليه السلام كذا أو نحواً منه، أو قريباً منه، أو كلاماً هـذا معناه، ولأن نظم الحـديث غير معجـز، والمطلوب منـه الحكم الذي تعلق بمعنـاه دون نظمه، وذلك المعنى لا يختلف باختلاف اللفظ بخلاف القرآن حيث يعتبر نظمه، ومعناه لأنه تعلق بنظمه معنى مقصود، وهو الإعجاز فهو يتعلق بالنظم والمعنى، فلا يجوز تبديل نظمه، وأما الحديث فإن من أدى تمام معنى كلام الرجل

للمجتهد ولا لغيره، أما في جوامع الكلم فلأنـه عليه السـلام لما كـان مخصوصـاً به، فلا يقدر أحد على نقله، وأما في المشكـل والمشترك فـلأنه إنمـا ينقله بتأويـل مخصوص لا يكون حجة على غيـره، وأما في المجمـل فلعدم الـوقوف عـلى معناه بدون الإستفسار من المجمل، ولما فرغ عن بيان التقسيمات الأربع شرع في بيان

يوصف بأنه أدى كما سمع، وإن اختلف اللفظ، كما في الترجمان فإن لغة المترجم غير لغة المترجم عنه، ويقال: أدى كما سمع على أن محافظة اللفظ المسموع منه مندوب إليه، ونحن نقول: إن مراعاة لفظه أولى، ويجوز النقل بالمعنى في بعض الأخبار، كما سنفصل، وفيه جواب عن جوامع الكلم.

والحاصل أن السنة في هذا الباب على خمسة أوجه: **محكم**، لا يحتمل إلا معنى واحداً فيجوز نقله بالمعنى لمن كان عالماً بوجوه اللغة رخصة لأنه لما لم يشتبه معناه، ولا يحتمل غير ما وضع له لا يمكن فيه الزيادة والنقصان إذا نقله بعبارة أخرى، ألا ترى أنه ثبت في كتاب الله تعالى نوع رخصة مع أن نظمه معجز بترك دعوة النبي عليه السلام كما ورد في حديث أبي، يا أبي أرسل إليّ أن أقرأ القرآن على حرف، فرددت عليه أن هوّن على أمتي فرد إليّ الثانية اقرأه على حرف فرددت أن هوّن على أمتي فرد إليّ الثالثة اقرأه على سبعة أحرف، إلا أن تلك رخصة إسقاط أي أن تعين قراءة القرآن على حرف سقط، كما سقط شطر الصلاة بالسفر، وسقط حرمة الخمر بالضرورة، وهذا لأن العزيمة أن يقرأ القرآن بلغة قريش، لا بلغات أخرى من القبائل، ثم بدعوة النبي عليه السلام سقطت هذه العزيمة، فصارت القراءة على سبعة أحرف عزيمة كما صارت الركعتان في السفر أصلاً، ولم يبق الأربع في السفر مشروعاً، وهذه رخصة تخفيف أي نقل الحديث بالمعنى رخصة تيسير مع بقاء العزيمة، وهو رعاية لفظ النبي عليه السلام، كأكل مال الغير عند المخمصة، وفطر المسافر وغيرهما.

وظاهر معلوم المعنى لكنه يحتمل غير ما ظهر من معناه كعام يحتمل الخصوص، أو حقيقة تحتمل المجاز، فلا يجوز نقله بالمعنى إلا للفقيه المجتهد، لأنه يقف على ما هو المراد به فيقع الأمن عن الخلل بمعناه إذا نقله بعبارة أخرى، وغير الفقيه المجتهد ربما ينقله بلفظ لا يحتمل ما احتمله لفظ النبي عليه السلام من الخصوص، أو المجاز، ولعل المراد هو المحتمل، فتفوت تلك الفائدة، وربما ينقله بلفظ أعم من اللفظ المنقول، فيوجب ما لم يوجبه الأول، فيخل بمعناه فيلزمه محافظة اللفظ، ومشكل، أو مشترك، فلا يجوز نقله بالمعنى

أصلاً، لأن المراد بهما لا يعرف إلا بتأويل، وتأويل الراوي لا يكون حجة على غيره لأنه يصدر عن رأيه فيكون كالقياس، فلا يكون حجة على غيره، ومجمل أو متشابه فلا يتصور نقله بالمعنى، لأنه لا يوقف على معناه، فكيف ينقل بالمعنى من لم يقف على المعنى، وما كان من جوامع الكلم بأن كان لفظهُ وجيزاً، وتحته معان جمة كقوله عليه السلام: «الخراج بالضمان»، وقوله: «العجماء جبار»، ونحو ذلك فقد جوز بعض مشايخنا نقله بالمعنى على الشرط الذي بينا في الظاهر، **والأصح أنه لا يجوز** نقله بالمعنى لإحاطة الجوامع بمعان تقصر عنها عقولنا، وكل مكلف بما في وسعه، وفي وسعه نقل ذلك اللفظ ليكون مؤدياً إلى غيره ما سمعه منه بيقين، وليس في وسعه نقل معناه بعبارته، لأن النبي عليه السلام كان مخصوصاً بها، لأنه عليه السلام قال: «أوتيت جوامع الكلم» أي خصصت بذلك . .

فصل
في الطعن الذي يلحق الحديث

والمروي عنه إذا أنكر الرواية، أو عمل بخلافه بعد الرواية مما هو خلاف بيقين يسقط العمل به . .

طعن يلحق الحديث من جانب الراوي، أو من غيره فقال: (والمروي عنه إذا أنكر الرواية) فإن كان إنكار جاحد بأن يقول: كذبت علي، وما رويت لك هذا يسقط العمل بالحديث اتفاقاً، وإن كان إنكار متوقف بأن قال: لا أذكر أني رويت لك هذا الحديث، أو لا أعرفه، ففيه خلاف.

فعند الكرخي وأحمد بن حنبل رحمهما الله: يسقط العمل به، وعند الشافعي ومالك رحمهما الله لا يسقط.

(أو عمل بخلافه بعد الرواية مما هو خلاف بيقين سقط العمل به) لأنه إن خالفه للوقوف على نسخه، أو موضوعيته فقط سقط الإحتجاج به، وإن خالف لقلة المبالاة به، أو لغفلته فقد سقطت عدالته مثاله: ما روت عائشة رضي الله عنها أنه قال عليه السلام: «أيما امرأة نكحت بلا إذن وليها فنكاحها باطل»، ثم انها زوجت بنت أخيها بلا إذن وليها، وإنما قال خلاف بيقين احترازاً عما إذا كان

وإن كان قبل الـرواية، أو لم يعـرف تاريخـه لم يكن جرحـاً، وتعيين بعض محتملاته لا يمنع العمل به، والامتناع عن العمل به مثل العلم بخلافه) اعلم أن الطعن الذي يلحق الحديث **نوعـان**: نوع: يلحقـه من قبل راويـه، ونوع **يلحقه** من غير راويه، والأول على **أربعة أوجه**:

أحدها: ما أنكره صريحاً.

وثانيها: أن يعمل بخلافه قبل الرواية أو بعدها أو لم يعرف تاريخه.

وثالثها: أن يعين بعض ما احتمله الحديث تأويلاً أو تخصيصاً.

ورابعها: أن يمتنع عن العمل بالحديث.

أما إذا أنكر المروي عنه الرواية نصاً، وهو الوجه الأول، فقـد اختلف فيه

محتملاً للمعنيين، فعمل بأحدهما على ما سيأتي (وإن كان قبل الرواية أو لم يعرف تاريخه لم يكن جرحاً) أما على الأول فلأن الظاهر أنه كان ذلك مذهبه فتركه لأجل الحديث.

وأما على الثاني فلأن الحديث حجة بأصله ووقوع الشك في سقوطـه لجهل التاريخ لا يسقطه قط.

(وتعيين الراوي بعض محتملاته) بـأن كان مشتـركاً فعمـل بتأويـل منه (لا يمنع العمل به) للتأويل الآخر كما روى ابن عمر أنهعليه السـلام قال: المتبـايعان بالخيار، ما لم يتفرقا، فهذا يحتمل تفرق الأقوال، وتفرق الأبدان، وأوله ابن عمر الراوي بتفرق الأبدان كما هو قول الشـافعي رحمه الله، وهـذا لا ينافي أن نعمـل نحن بتفرق الأقوال (والإمتنـاع) أي امتناع الـراوي (عن العمل بـه مثل العمـل بخـلافه) أي بخـلاف ما رواه فيخـرج عن الحجية، كـما روى ابن عمرا أنه عليه السلام كان يرفع يديه عند الركوع، وعند رفـع الرأس من الـركوع، وقـد صح عن مجاهد أنـه قال: صحبت ابن عمـر رضي الله عنهما عشر سنـين فلم أره رفع يديه إلا في تكبيرة الإفتتاح، فترك العمل به دليل على انتساخه (وعمل الصحـابي

أهل الحديث، قال بعضهم: لا يسقط العمل به، وقال بعضهم: يسقط العمل به، وهذا أشبه بالصواب.

وقيل: عند أبي يوسف يسقط الاحتجاج به، وعند محمد لا يسقط استدلالاً بما لو ادعى رجل عند قاض أنه قضى له بحق على هذا الخصم، ولم يذكر القاضي قضاءه، فعند أبي يوسف لا يقبل القاضي هذه البينة، ولا ينفذ قضاءه.

وعند محمد يقبلها وينفذ قضاءه، فدل اختلافهما في قضاء ينكره القاضي على اختلافهما في حديث ينكره الراوي، أما القابلون فاحتجوا بما روي أن النبي عليه السلام صلى صلاة العصر فسلم في ركعتين، فقام إلى خشبة معروضة في المسجد فاتكأ عليها كأنه غضبان، ووضع يده اليمنى على اليسرى، وشبك بين أصابعه، ووضع خده الأيمن على ظهر كفه اليسرى، وفي القوم أبو بكر وعمر، فهاباه أن يكلماه، وفي القوم رجل في يديه طول يقال له: ذو اليدين قال: يا رسول الله أقصرت الصلاة، أم نسيتها؟ فقالا: كل ذلك لم يكن، فقال: قد كان بعض ذلك، فأقبل على الناس فقال: أصدق ذو اليدين، قالوا: نعم، فتقدم فصلى ما ترك، وفي رواية فأقبل على القوم، وفيهم أبو بكر وعمر فقال: أحق ما يقول ذو اليدين، فقالا: نعم، فقام وصلى ركعتين، فقبل شهادتهما على نفسه وهو منكر، ولأن كلام كل واحد منهما يحتمل الصدق لاحتمال أن المروي عنه رواه، ثم نسيه لأن النسيان غالب على الإنسان، فقد يحفظ الإنسان شيئاً ويرويه لغيره، ثم ينساه، والراوي ثقة، فإذا علم أنه رواه حل له الرواية، لأنه لا يشك في سماعه عنه، والمروي عنه إذا نسيه ولم يتذكر يجوز أن ينكر بناء على ذلك النسيان، ألا ترى أن زوج المعتدة إذا قال: أخبرتني أن عدّتها قد انقضت يجوز له التزوج بأختها وأربع سواها، وإن كانت المرأة تكذبه عندنا، خلافاً لزفر، والشافعي بخلاف الشهادة على الشهادة، فإن شاهد الأصل إذا أنكره لم يكن للقاضي أن يقضي بشهادته، لأنها لا تصح إلا بتحميل الأصول، فإنه لو قال: أشهد على فلان لا تصح ما لم يقل أشهدني على شهادته، وأمرني بالأداء

فأنا أشهد على شهادته وبإنكار الأصيل لم يثبت التحميل للتعارض بين الخبرين، وهنا الراوي إنما يروي الحديث باعتبار سماع صحيح له من المروي عنه، ولا يبطل ذلك بإنكاره بناء على نسيانه.

وأما الرادّون فاحتجوا بحديث عمّار، حين قال لعمر: أما تذكر يا أمير المؤمنين إذ كنا في رمل فأجنبت فتمعكت في التراب، ثم سألت رسول الله ﷺ عن ذلك فقال: «أما كان يكفيك ضربتان»، فلم يذكره عمر ولم يقبل روايته مع عدالة عمار وفضله، وكان لا يرى التيمم للجنب، ولأن خبر الواحد يردّ بتكذيب العادة كما مر، فبتكذيب الراوي وعليه مداره أولى، وهذا لأن الخبر إنما يصير حجة بالاتصال برسول الله عليه السلام، وبإنكار راوي الأصل قد انقطع الاتصال، لأن إنكاره حجة في حقه فسقطت روايته أو يصير هو متناقضاً بإنكاره، ولا تثبت روايته مع التناقض وبدون روايته لا يثبت الاتصال، فلا يكون حجة كما في الشهادة على الشهادة، ولأن خبر الراوي في إثبات الرواية ليس بأولى من خبر المروي عنه في إنكار الرواية، إذ كل واحد منهما عدل، وكما يتوهم نسيان راوي الأصل يتوهم غلط راوي الفرع بأن سمع الحديث من غيره فنسي، وظن أنه سمع منه فيقع التعارض بين التوهمين، فلا يثبت الاتصال من جهته، ولا من جهة غيره، لأنه مجهول وبالمجهول لا يثبت الاتصال، وحديث ذي اليدين ليس بحجة، لأن النبي عليه السلام تذكر ذلك عند خبرهما فعمل بذكره وعلمه وهو الظاهر من حاله، لأنه عليه السلام كان معصوماً عن القرار على الخطأ.

ومثال الحديث الذي أنكره المروي عنه ما روى ربيعة عن سهيل عن أبي صالح، عن أبي هريرة أن النبي عليه السلام قضى بشاهد ويمين، فقيل لسهيل: إن ربيعة يروي عنك هذا الحديث فلم يذكره وكان يقول بعد ذلك حدثني ربيعة عني فقد عمل الشافعي بهذا الحديث مع إنكار الراوي، ولم نعمل به، وما روى سليمان بن موسى عن الزهري، عن عروة، عن عائشة أن النبي عليه السلام قال: «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها، فنكاحها باطل باطل باطل» فإن ابن جريج

سأل الزهري عن هذا الحديث، فلم يعرفه فلم يعمل به أبو حنيفة، وأبو يوسف رحمهما الله لإنكار الراوي، وعمل به محمد والشافعي رحمهما الله مع إنكار الراوي، وقد أنكر أبو يوسف مسائل على محمد رواها عنه في الجامع الصغير فلم يقبل شهادته على نفسه حين لم يتذكر، وثبت محمد على مارواه عن أبي يوسف بعد إنكار أبي يوسف، وأما عمل الراوي بخلاف الخبر وهو الوجه الثاني فإن كان قبل الرواية، فلا يقدح في الخبر، ويحمل على أنه كان ذلك مذهبه قبل أن يسمع الخبر، فلما بلغه الخبر تركه، وكذا إذا لم يعلم التاريخ يحمل على أنه كان ذلك قبل أن بلغه الحديث حملاً لحاله على الصلاح ما أمكن، وأما إذا عمل بخلاف ما روي بعد الرواية مما هو خلاف بيقين يسقط العمل به، لأنه لا يخلو إما أن فعل ذلك لأنه عرف نسخه أو لأنه نسيه، أو غفل عنه، أو فعله عمداً فإن عرف نسخه، فلا يجوز العمل به، لأن العمل بالمنسوخ حرام، وكذا إن نسي، أو غفل، لأن رواية المغفل، أو الناس ساقطة، وكذا إن فعله عمداً لأنه يصير به فاسقاً، ورواية الفاسق مردودة، وذلك مثل حديث عائشة أن النبي عليه السلام قال: «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل».

ثم إنها زوجت بنت أخيها عبد الرحمن بن أبي بكر بغير إذنه فعملها بخلاف الحديث يبين النسخ، وهذا لأنه إذا أنكحت بنت أخيها فقد جوّزت نكاح المرأة بنفسها لعدم القائل بالفصل، لأن من أبطل نكاحها أبطل إنكاحها بالطريق الأولى، ومثل حديث أبي هريرة أن النبي عليه السلام قال: «إذا شرب الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعاً» فإنه قد صح من فتواه أنه يطهر بالغسل ثلاثاً، فحملناه على أنه عرف انتساخه، أو علم أن مراد النبي عليه السلام الندب فيما وراء الثلاث، وأما إذا عين بعض ما احتمله الحديث، وهو الوجه الثالث فإنه لا يمنع العمل بظاهره، لأنه إنما فعل ذلك بتأويل.

وتأويله لا يكون حجة على غيره إذ الحجة، وهو الحديث وبتأويله لا يتغير ظاهر الحديث فبقي معمولاً به على ظاهره، مثل حديث ابن عمر أن النبي عليه السلام قال: «المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا».

والحديث يحتمل تفرق الأبدان والتفرق بالأقوال بأن يوجب أحد المتبايعين البيع، ثم افترقا قبل قبول الآخر لأنه يقال: تفرقت كلمتهم، وحمله ابن عمر على التفرق بالأبدان، ولم يعمل بتأويله، لأن الحديث في احتمال كل واحد منهما كالمشترك، والاشتراك: لغة لا يسقط بتأويله، وكذلك قال الشافعي رحمه الله في حديث ابن عباس أن النبي عليه السلام قال: «من بدل دينه فاقتلوه»، وقد ظهر من فتوى ابن عباس أن المرأة المرتدة لا تقتل، هذا تخصيص لحق الحديث من الراوي وذلك بمنزلة التأويل فلا أترك عموم الحديث بتخصيصه بل آخذ بظاهر الحديث، وأوجب القتل على المرتدة.

وأما الوجه الرابع: وهو الامتناع عن العمل بالحديث، فهو بمنزلة العمل بخلاف الحديث حتى يخرج الحديث به من أن يكون حجة، لأن ترك العمل بالحديث الصحيح حرام، كما أن العمل بخلافه حرام، وذلك مثل حديث ابن عمر أن النبي عليه السلام كان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع، وقد صح عن مجاهد أنه قال: صحبت ابن عمر سنين، فلم أره يرفع يديه إلا في تكبيرة الافتتاح فترك ابن عمر العمل بحديث رفع اليدين عند الركوع دليل على أنه عرف انتساخه (وعمل الصحابي بخلافه يوجب الطعن، إذا كان الحديث ظاهراً لا يحتمل الخفاء عليهم. . .

بخلافه يوجب الطعن إذا كان الحديث ظاهراً لا يحتمل الخفاء عليهم) من ههنا شروع في الطعن من غير الراوي، ومثاله ما روى عبادة بن الصامت أنه عليه السلام قال: البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام، فيتمسك به الشافعي رحمه الله، ويجعل النفي إلى عام جزأ من الحد، ونحن نقول: إن عمر رضي الله عنه نفى رجلاً فارتد ولحق بالروم، فحلف أن لا ينفي أحداً أبداً، فلو كان النفي حداً لما حلف على تركه فعلم أن النفي منه كان سياسة لاحداً، وحديث الحدود كان ظاهراً لا يحتمل الخفاء على الخلفاء الذين نصبوا لإقامة الحدود، واحترز به عما كان يحتمل الخفاء عليهم فإنه لا يوجب جرحاً فيه كحديث وجوب الوضوء

والطعن المبهم من أئمة الحديث لا يجرح الراوي إلا إذا وقع مفسراً بما هو جـرح متفق عليـه، ممن اشتهـر بـالنصيحـة دون التعصب حتى لا يقبـل الـطعن بالتدليس، والتلبيس والإرسـال وركض الدابـة، والمزاح

بالقهقهة في الصلاة، رواه زيد بن خالد الجهني، وأبـو موسى الأشعـري لم يعمل به، وذلك لا يـوجب كونـه جرحـاً عليه، لأنـه من الحوادث النـادرة التي تحتمل الخفاء على أبي موسى الأشعري.

(والطعن المبهم من أئمة الحديث لا يجرح الراوي عندنا) بأن يقـول: هذا الحديث مجروح، أو منكر، أو نحوهما فيعمل به.

(إلا إذا وقع مفسراً بمـا هو جـرح متفق عليه الكـل) لا مختلف فيه بحيث يكون جرحاً عند بعض دون بعض، ومع ذلك يكون الجرح صادراً.

(ممن اشتهـر بـالنصيحـة دون التعصب) لأن المتعصبـين قـد أخلوا الـدين كثيـراً، ويجعلون المكـروه حـرامـاً والمنـدوب فـرضـاً، فـلا يعتبـر بجـرح هؤلاء القاصرين.

(حتى لا يقبل الطعن بالتدليس) وهـو في اللغة: كتمـان عيب السلعة عن المشتري، وفي اصطلاح المحدثين كتمان التفصيل في الإسناد بأن يقـول: حدثنـا فلان عن فلان الخ، ولا يقول: حدثنا فلان قال: أخبرنا فلان الخ، لأن غـايته أنه يوهم شبهـة الإرسال وحقيقـة الإرسال ليس بجـرح فشبهته أولى (والتلبيس) وهو أن يذكر الراوي شيخه بالكنية لا بالإسم، أويذكره بصفة غير مشهـورة حتى لا يعرف فيها بين الناس ولا يطعنوا عليـه كما يقـول سفيان الثـوري: حدثني أبـو سعيدوهوكنيةللحسن البصري ،والكلبي جميعـاً ،ووقع في بعض النسـخ ههنا قوله:

(والإرسـال) تبعاً لفخـر الإسلام، وهـو ليس بطعن أيضـاً على مـا قدمنـا (وركض الدابة) كما يطعن بعض الأقران على محمد بن الحسن بذلـك، وهو أمـر مشروع من أصحاب الجهاد لا يصلح جرحاً (والمزاح) وهو لا يصلح جرحـاً لأن النبي عليه السلام كان يمازح كثيراً، ولكن لا يقول إلا حقاً، كما قـال لعجوز إن العجائز لا تدخل الجنة فلما ولت تبكي قال أخبروها بقوله تعالى: ﴿إنا أنشأناهن

وحداثة السن، وعدم الاعتياد بالرواية،واستكثار مسائل الفقه) اعلم أن النوع الثاني، وهو الطعن الذي يلحق الحديث من غير راويه على وجهين:

أحدهما: أن يكون من الصحابة، وهو على ضربين أحدهما: أن لا يكون من جنس ما يحتمل الخفاء على الطاعن، كما روي أن النبي عليه السلام قال: «البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام»، وقد صح أن عمر رضي الله عنه نفى رجلاً فلحق بالروم وارتد فحلف أن لا ينفي أحداً من بعد ذلك، ولو كان النفي حداً لما جاز له الحلف، وإن ارتد كما لو جلد زانياً فارتد.

وقال عليّ رضي الله عنه: كفى بالنفي فتنة، وقد علمنا أن الحديث لا يخفى عليهم، لأن إقامة الحدّ مفوّض إلى الأئمة، ومبنى إقامة الحدّ على الشهرة، وعمر وعليّ رضي الله عنهما من أئمة الهدى فيبعد أن يخفى الحديث عليهما، وقد تلقينا الدين منهم، فدل فتواهم بخلاف الخبر على أنه منسوخ، وكذلك روي أن عمر حين فتح سواد العراق منّ بها على أهلها، ولم يقسمها بين الغانمين مع علمنا أنه لم يخف عليه قسمة رسول الله عليه السلام خيبر بين أصحابه حين افتتحها فاستدللنا به على أنه علم أن ذلك لم يكن حتماً من رسول الله عليه السلام على وجه لا يجوز غيره في الغنائم، وقال عمر: متعتان كانتا على عهد رسول الله وأنا أنهى عنهما، وأعاقب عليهما، متعة النساء، ومتعة الحج، فيحمل هذا على علمه بالانتساخ.

إنشاء، فجعلناهن أبكاراً عُرباً﴾[1] (وحداثة السن) أي صغره كما يقول سفيان الثوري لأبي حنيفة رحمه الله، ما يقول هذا الشاب الحديث السن عندي وذلك لأن كثيراً من الصحابة كانوا يروون في حداثة سنهم بشرط الإتقان عند التحمل والعدالة عند الأداء.

(وعدم الإعتياد بالرواية) فإن أبا بكر رضي الله عنه لم يكن معتاداً بالرواية، مع أن أحداً لم يعادله في الضبط والإتقان (واستكثار مسائل الفقه) كما

---

(١) سورة الواقعة: الآية ٣٥.

ولهذا قال ابن سيرين في متعة النساء هم شهدوا بها، وهم نهوا عنها، وليس في رأيهم ما يرغب عنه، ولا في نصيحتهم ما يوجب التهمة، فإن قيل: فابن مسعود كان يرى التطبيق في الركوع سنة، وخبر الأخذ بالركب مشهور، ولم يعمل بأخذ الركب ولم يوجب جرحاً فيه.

قلنا: لأنه لم ينكر الأخذ بالركب لكنه يحمله على الرخصة، لأن فيه يسراً، ورأى التطبيق عزيمة لأن فيه مشقة إذ تأويله أن يضع باطن كفه على باطن كفه الأخرى، ويرسلهما بين الفخذين في الركوع، فكانوا يخافون السقوط على الأرض فأمروا بالأخذ بالركب تيسيراً إلا أن ذلك رخصة إسقاط عندنا، أي الأخذ بالكرب رخصة مسقطة للتطبيق، فلم يبق التطبيق عزيمة كما في صلاة المسافر.

وثانيهما: أن يكون من جنس ما يحتمل الخفاء عليه فخلافه لا يوجب جرحاً فيه لاحتمال أنه خالفه، لأنه لم يبلغه كما روي عن أبي موسى الأشعري أنه كان لا يوجب إعادة الوضوء على من قهقه في الصلاة، ولم يوجب ترك عمله بحديث الوضوء على من قهقه في صلاته جرحاً حتى علمنا به، لأن ذلك من الحوادث النادرة فاحتمل الخفاء عليه، وكما روي عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه قال: لا يحج أحد عن أحد فإنه لا يمنع العمل بالحديث الوارد في الإحجاج عن الشيخ الكبير لجواز أن يخفى عليه، وهو إنما أفتى برأيه ولو بلغه الحديث لرجع إليه، فعلى من يبلغه الحديث بطريق صحيح أن يأخذ به.

والوجه الثاني: أن يكون من أئمة الحديث **وهو ضربان**: مبهم، ومفسر، بسبب الجرح، والمفسر إما أن يكون مجتهداً فيه، أو متفقاً عليه، والمتفق عليه:

طعن بذلك بعض المحدثين على أصحابنا، فإن ذلك دليل قوة الذهن وجودته، وقد كان أبو يوسف رحمه الله يحفظ عشرين ألف حديث من الموضوع، فما ظنك بالصحيح، ولما فرغ المصنف عن بيان أقسام السنة شرع في بحث المعارضة المشتركة بين الكتاب والسنة تبعاً لفخر الإسلام، وكان ينبغي أن يدرجها في بحث معارضة العقليات في باب الترجيح، كما فعله صاحب التوضيح فقال:

إما أن يكون ممن اشتهر بالنصيحة والإتقان، أو بالتعصب والعداوة، أما الطعن المبهم من أئمة الحديث فلا يكون جرحاً عند الفقهاء، لأن العدالة باعتبار ظاهر الإسلام ثابتة لكل مؤمن خصوصاً في القرون الثلاثة، فلا تترك العدالة الظاهر بالطعن المبهم، ألا يرى أن الشهادة أضيق من الرواية بدليل اشتراط العدد والحرية ثمة، ثم الطعن المبهم من المدعى عليه ومن المزكي لا يكون جرحاً، ولا يمنع العمل بالشهادة، فهنا أولى وإذا فسره بما لا يصلح جرحاً لا يقبل مثل طعن البعض في أبي حنيفة رحمه الله أنه دس ابنه ليأخذ كتب أستاذه حماد، وهذا إن صح فليس بطعن، بل هو دليل إتقانه، لأنه كان لا يستجيز الرواية إلا عن حفظ، ولا يأمن الحافظ الزلل، وإن جد حفظه فإنما فعل ذلك ليقابل ما حفظه بكتب أستاذه، لا لأجل التموّل فهو أعلى وأفضل من أن ينسب إليه ذلك، ومن ذلك طعنهم بالتدليس، وذلك أن يقول: حدثني فلان عن فلان، ولا يقول: قال حدثني فلان وسموه عنعنة، لأن هذا يوهم شبهة الإرسال بأن يترك راوياً بينهما، أما إذا قال: حدثنا فلم يبق الوهم، لأن حدّثنا يستعمل في المشافهة وحقيقة الإرسال ليس بجرح على ما بينا، فشبهته أحق وبالتلبيس على من يكنى عن الراوي، ولا يذكر اسمه ونسبه مثل رواية سفيان الثوري بقوله: حدثنا أبو سعيد من غير بيان يعلم به أنه ثقة، أو غير ثقة، ومثل رواية محمد بقوله: أخبرنا الثقة من غير تفسير لأنه لا بأس بالكناية عن الراوي صيانة عن الطعن فيه وصيانة للطاعن من أن يبتلى بالطعن فيه على أن من يكون مطعوناً في بعض رواياته بسبب لا يمنع قبول روايته فيما سوى ذلك نحو الكلبي وأمثاله، ولا يخفى حال سفيان الثوري في الفقه والعدالة والورع، وكذلك محمد بن الحسن وكيف يجعل ذلك طعناً، وقوله: بأنه ثقة شهادة بعدالته ووجه الكناية أن الرجل قد يطعن فيه بباطل، وقد يروي عمن هو دونه في السن، أو قرينه، أو هو من أصحابه، وذلك صحيح عند الفقهاء وإن طال سنده، فيكنى عنه صيانة عن الطعن بالباطل، وإنما يصير هذا جرحاً إذا استفسر، ولم يفسر وبالإرسال لما بينا أنه دليل تأكيد الخبر، وإتقان الراوي في السماع من غير واحد، وهذا طعن بسبب مجتهد فيه، وبركض الدابة لأن السباق بالخيل والإقدام مشروع ليتقوى به المرء على

الجهاد، وبالمزاح فإنه مباح شرعاً إذا لم يتكلم بما ليس بحق، ولم يكن متخبطاً مجازفاً، فقد روي أنه عليه السلام كان يمازح، ولا يقول إلّا حقاً.

وروي أن رجلاً استحمل رسول الله عليه السلام فقال: إني حاملك على ولد ناقة، فقال: ما أصنع بولد الناقة فقال رسول الله عليه السلام: وهل تلد الإبل إلا النوق.

وعن أنس أن النبي عليه السلام قال: «يا ذا الأذنين» وروي أنه عليه السلام قال لعجوز: إن الجنة لا يدخلها عجوز، فولت تبكي قال: أخبروها أنها لا تدخلها وهي عجوز إن الله تعالى يقول: ﴿إنا أنشأناهن إنشاء فجعلناهن أبكاراً﴾[1].

وروي أن علياً رضي الله عنه كان به دعابة وبحداثة سن الراوي فإن كثيراً من الصحابة كانوا يروون في حداثة سنهم منهم ابن عباس، وابن عمر فعلم بأنه لا يقدح إذا ثبت الإتقان عند التحمل في الصغر، والبلوغ والعدالة عند الرواية مع ما مر من شرائط الراوي، ولهذا أخذنا بحديث عبد الله بن ثعلبة في صدقة الفطر، وهو قوله عليه السلام: «أدّوا عن كل حر وعبد صغير، أو كبير نصف صاع من بر أو صاعاً من تمر، أو صاعاً من شعير»، ورجحناه على حديث أبي سعيد الخدري، وهو قوله: كنا نخرج زكاة الفطر صاعاً من الطعام لأنهما استويا في الاتصال، وحديث عبد الله بن ثعلبة أثبت متناً من حديث أبي سعيد، لأن فيه الأمر، وهو محكم، وما رواه يحتمل الزيادة تطوعاً، لأنه ما قال أمرنا رسول الله ﷺ بإخراج الصاع، بل قال: كنا نخرج.

ورواية ابن عباس فرض رسول الله ﷺ هذه الصدقة صاعاً من تمر، أو شعير، أو نصف صاع قمح توافقه.

وبعدم الاعتياد بالرواية، لأن المعتبر هو الإتقان، وربما يكون إتقان من لم

---

(١) سورة الواقعة: الآية ٣٥.

يكن اعتاد الرواية أكثر من إتقان من اعتاد الرواية، والصديق رضي الله عنه ما اعتاد الرواية، ولا يظن بأحد أنه يطعن في حديثه بهذا السبب وقبل النبي عليه السلام خبر الأعرابي برؤية هلال رمضان، ولم يكن اعتاد الرواية، وبالاستكثار من فروع مسائل الفقه، فإن ذلك حسن الضبط وقوة الخاطر فأنى يصلح طعناً، ومما لا يعد ذنباً في الشرع مثل طعن بعض الجهال في محمد بن الحسن بأنه سأل عبد الله بن المبارك أن يقرأ عليه أحاديث سمعها، فأبى فقيل له في ذلك: فقال: لا تعجبني أخلاقه، فإن هذا إن صح لم يصلح طعناً لأن أخلاق الفقهاء، لا توافق أخلاق الزهاد فهم أهل عزلة، والفقهاء أهل قدوة، وقد يحسن في مقام العزلة ما يقبح في مقام القدوة، وقد ينعكس الأمر.

والدليل على عدم صحته ما روي عن ابن المبارك أنه قال: لا يزال في هذه الأمة من يحمي الله به دينهم ودنياهم، فقيل له: ومن بهذه الصفة في هذا الزمان؟ فقال: محمد بن الحسن الكوفي، وإذا فسر بما يصلح جرحاً، فإن كان الطاعن متهماً بالتعصب والعداوة لا يوجب الجرح مثل طعن الملحدين والمتهمين ببعض الأهواء المضلة في أهل السنة، ومثل طعن بعض الشافعية على بعض أصحابنا المتقدمين، وأما وجوه الطعن الموجب للجرح فكثيرة، وربما تنتهي إلى أربعين وجهاً، وقد مر بعضها فيما تقدم من عمل الراوي بخلافه وإنكاره، وامتناعه من العمل وغيره، ومن طلبها في كتاب الجرح والتعديل وقف عليها إن شاء الله تعالى. .

فصل في المعارضة

وقد يقع التعارض بين الحجج فيما بيننا لجهلنا، فلا بد من بيانه فركن

فصل

(وقد يقع التعارض بين الحجج فيما بيننا لجهلنا) بالناسخ والمنسوخ، وإلا

المعارضة تقابل الحجتين على السواء لا مزية لإحداهما في حكمين متضادين، وشرطها اتحاد المحل والوقت مع تضاد الحكم، وحكمها بين الآيتين المصير إلى السنة..

فلا تعارض في نفس الأمر لأن أحدهما يكون منسوخاً، والآخر ناسخاً، وكيف يقع التعارض في كلامه تعالى، لأن ذلك من أمارات العجز تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

(فلا بد من بيانه) أي بيان التعارض (فركن المعارضة تقابل الحجتين على السواء لا مزية لإحداهما) على الأخرى في الذات والصفة، فلا يكون بين المفسر والمحكم مثلاً، ولا بين العبارة والإشارة إلا معارضة صورية، لأن أحدهما أولى من الآخر باعتبار الوصف، ولا يكون بين المشهور والآحاد من الحديث، ولا بين الخاص والعام المخصوص البعض من الكتاب معارضة أصلاً، لأن أحدهما أولى من الآخر باعتبار الذات (في حكمين متضادين) بأن يكون في أحدهما الحل، وفي الآخر الحرمة مثلاً، وإلا فلا تعارض.

وهذا القيد إنما ذكر في الركن تبعاً وضمناً، وإلا فهو داخل في الشرط على ما قال.

(وشرطها اتحاد المحل والوقت، مع تضاد الحكم) فإن النكاح يوجب الحل في الزوجة، والحرمة في أمها، ولا يسمى هذا تعارضاً لعدم اتحاد المحل، وكذا الخمر كان حلالاً في ابتداء الإسلام، ثم حرم، ولا يسمى هذا تعارضاً أيضاً لعدم إتحاد الوقت وكذا لو لم يكن الحكم متضاداً لا يسمى معارضة أيضاً، وهو ظاهر، وقيل: لا بد من قيد اتحاد النسبة أيضاً لأن الحل في المنكوحة بالنسبة إلى الزوج، والحرمة بالنسبة إلى غيره لا يسمى تعارضاً أيضاً.

(وحكمها بين الآيتين المصير إلى السنة) لأن الآيتين إذا تعارضتا تساقطتا، فلا بد للعمل من المصير إلى ما بعده وهو السنة، ولا يمكن المصير إلى الآية الثالثة

وبـين السنتين المصـير إلى أقوال الصحـابة، أو القيـاس) اعلم أن الحجج الشرعية التي سبق ذكـرها من الكتـاب والسنة لا يقـع بينهما التعـارض والتناقض حقيقة، لأن ذلك من أمارات العجز، والله تعالى يتعالى عن أن يوصف بالعجز، وإنما يقع التعارض فيما بيننا لجهلنا بالناسخ من المنسوخ، ولجهلنـا بالتـاريخ حتى إذا علم التاريخ لا تقع المعارضة بوجه، ولكن اللاحق نـاسخ للسـابق، فتحتاج إلى تفسير المعارضة والمناقضة فنقول: المعارضة لغـة المقابلة عـلى سبيل الممـانعة، يقـال: عـرض لي أمـر أي استقبلني فمنعني، ومنـه سميت المـوانـع عــوارض، وشريعة المقابلة بين الحجتين المتساويتين على سبيل الممانعـة فهي تتعرض للحكم لا للدليل، والمناقضة لغة: إبطال أحد الشيئين بالآخـر، وشريعـة إبطال إحـدى الحجتين بالأخرى، وركن المعارضة يقابل الحجتين المتساويتين عـلى وجه يـوجب كـل واحدة منهـما ضد مـا توجبـه الأخرى، لأن ركن الشيء مـا يقـوم بـه ذلـك

لأنه يفضي إلى الترجيح بكثرة الأدلة، وذلك لا يجوز ومثاله قوله تعالى: ﴿فـاقرؤا مـا تيسر من القرآن﴾[1] مـع قولـه تعـالى: ﴿واذا قـرىء القـرآن فـاستمعـوا لـه وأنصتوا﴾[2] فإن الأول بعمـومه يـوجب القراءة عـلى المقتدي والثـاني بخصوصـه ينفيه.

وقد وردا في الصلاة جميعـاً فتساقـطا فيصار إلى حـديث بعده، وهـو قولـه عليه السلام: «من كان له إمام فقراءة الإمام قراءة له».

(وبـين السنتين المصـير إلى أقوال الصحـابة أو القيـاس) هكذا ذكـر فخـر الاسلام بكلمة، أو فـلا يفهم الترتيب بينهـما وقيل أقـوال الصحابـة مقدمـة على القياس سواء كان فيما يدرك بالقياس، أو لا، وقيل: القياس مقدم مطلقاً.

وقيل. في التطبيق: إن أقـوال الصحابـة مقدمـة فيما لا يـدرك بالقيـاس، والقياس مقدم فيما يدرك به، ومثاله ما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم صـلى صلاة الكسوف ركعتين كل ركعـة بركـوع وسجدتـين، وروت عائشـة رضي الله

---

(١) سورة المزمل: الآية ٢٠. (٢) سورة الأعراف: الآية ٢٠٤.

الشيء، وبالحجتين المتساويتين تقوم المقابلة إذ الضعيف لا يقابل القوي، وشرطها إتحاد المحل والوقت مع تضاد الحكم كالتحريم والتحليل والإثبات، والنفي، وهذا لأن الضدين إنما يستحيل ثبوتهما في محل واحد، فأما في محلين فلا، ألا ترى أن النكاح يوجب الحل في محل كالأجنبية، والحرمة في غيرها كالمحرم، وكذلك اتحاد الوقت شرط لجواز أن يجتمع الضدان في محل واحد في وقتين كالحياة والموت في شخص واحد في وقتين، وكحرمة الخمر بعد حلها.

وحكمهما بين آيتين المصير إلى السنة وبين سنتين المصير إلى أقوال الصحابة، ثم إلى القياس، لأن التعارض بين الحجتين متى ثبت تساقطا لامتناع العلم بهما لوجود التنافي بينهما، وباحداهما عيناً لعدم الأولوية، فوجب المصير إلى ما بعدهما من الحجة، والحجة شرعت على هذا الترتيب.

(وعند العجز يجب تقرير الأصول كما في سؤر الحمار لما تعارضت الدلائل) فقد روي أنه عليه السلام نهى عن أكل لحوم الحمر الأهلية، وروي أنه قال: كل من سمين مالك، لمن قال لم يبق من مالي إلا حميرات، وعن ابن عمر أنه نجس، وعن ابن عباس: أنه طاهر، ولم يصلح القياس شاهداً لأنه لا يصلح لنصب الحكم ابتداء، وهذا لأنه لا يمكن اعتبار لعابه بلحمه، لأن في لعابه ضرورة لكون الإنسان مختلطاً به، ولا بعرقه لأن الضرورة في عرقه أكثر (وجب تقرير الأصول) وهو إبقاء ما كان على ما كان (فقيل: إن الماء عرف طاهراً في

عنها أنه عليه السلام صلاها بأربع ركوعات، وأربع سجدات فيتعارضان، فيصار إلى القياس بعده وهو الاعتبار بسائر الصلوات.

(وعند العجز يجب تقرير الأصول) أي إذا عجز عن المصير بأن تعارضت السنتان وأقوال الصحابة رضي الله عنهم، والقياس أيضاً أو لم يوجد دَليل بعده فحينئذ يجب تقرير الأصول أي تقرير كل شيء على أصله، وإبقاء ما كان على ما كان، (كما في سؤر الحمار لما تعارضت الدلائل وجب تقرير الأصول) فإنه روي أنه عليه السلام نهى عن لحوم الحمر الأهلية في يوم خيبر، وأمر بإلقاء قدور طبخ فيها لحومها.

الأصل، فلا يتنجس) بالتعارض فقلنا: إن سؤر الحمار طاهر كعرقه ولبنه (ولم يزل به الحدث للتعارض) لأن الحدث كان ثابتاً قبل استعماله، فلا يزول باستعماله (ووجب ضم التيمم إليه) لتحصل الطهارة قطعاً (وسمي مشكلاً لهذا

وروى غالب بن فهر أنه قال لرسول الله ﷺ: لم يبق من مالي إلا حميرات فقال: كل من سمين مالك فأباح له لحومها، فلما وقع التعارض في لحومها لزم الاشتباه في سؤرها، لأنه متولد منها، وأيضاً روى جابر أنه عليه السلام سئل أنتوضأ بماء هو فضالة الحمر، قال: نعم، وروى أنس أنه عليه السلام نهى عن الحمر الأهلية، وقال: إنها رجس، وهذا يدل على نجاسة سؤرها، والقياسان أيضاً متعارضان، لأنه لا يمكن إلحاقه بالعرق، ليكون طاهراً لقلة الضرورة فيه، وكثرتها في العرق، ولا يمكن الحاقه باللبن ليكون نجساً بجامع التولد من اللحم لوجود الضرورة في السؤر دون اللبن.

وكذا لا يمكن إلحاقه بسؤر الكلب ليكون نجساً لكون الضرورة في الحمار دون الكلب، ولا يمكن إلحاقه بسؤر الهرة ليكون طاهراً لوجود الضرورة في الهرة أكثر مما يكون في الحمار، فلما تعارض هذا كله وانسدّ باب الترجيح وجب تقرير كل واحد من المتوضيء والماء على أصله.

(فقيل: إن الماء عرف طاهراً في الأصل فلا يتنجس) فوجب استعمال الطاهر والتوضي به والآذمي لما كان في الأصل محدثاً بقي كذلك.

(ولم يزل به الحدثُ للتعارض فوجب ضم التيمم اليه) ولا يقال: إن الماء كان في الأصل مطهراً فما الإحتياج إلى ضم التيمم لأنا نقول: لو أبقينا الماء مطهراً لفات أصل الآدمي، وهو الحدث فلم يكن تقرير الأصول، بل تقرير الماء فقط، ولا يقال: إن المبيح والمحرم إذا تعارضا ترجح المحرم، فيجب أن يترجح المحرم، ولا يفضي إلى الشك لأنا نقول: إن هذا الترجيح كان للاحتياط، والاحتياط ههنا في جعله مشكوكاً ليتوضأ به ويتيمم.

(وسمي) أي سؤر الحمار (مشكوكاً لهذا) أي لأجل التعارض (لا أن يعني به الجهل) أي لا يعني به أن حكمه مجهول ليكون من قبيل لا أدري، بل حكمه

لا أن يعني بـه الجهل) أي سمي مشكـلاً لأنه دخـل في أشكالـه، لأنه من وجـه يشبه الماء المطلق، لأنه يجب استعماله.

ومن وجه يشبه مـاء الورد، لأنـه يجب عليه التيمم لا أن يعني بـه الجهل، لأن حكمـه معلوم، وهو وجـوب استعمالـه وعدم نجاستـه، وكـذا الجـواب في الخنثى المشكل، فإنه دخل في أشكاله، لأنـه يشبه الابن من وجـه، والبنت من وجه، فوجب تقرير الأصول، والزائـد على نصب البنت مثـلاً لم يكن ثابتـاً، فلا يثبت عند التعارض، وكذا في المفقود، لأنه تعارض دليـل حياتـه ومماتـه، فجعل حياً في مال نفسه ميتاً في مال غيره، لأن مـاله لم يكن لغيـره، ومال غيـره لم يكن له، فلا يثبت الانتقال بالشك.

(وأما إذا وقع التعارض بين القيـاسين لم يسقـطا بالتعـارض ليجب العمل بالحال، بل يعمل المجتهد بأيهما شاء بشهادة قلبه).

اعلم أنه إذا وقع التعارض بين القياسين، فإن أمكن ترجيـح أحدهمـا على الآخر بقوة في أحدهما على الآخر يعمل بالراجح، وإلا فيعمل المجتهد بأيهما شـاء بشهـادة قلبـه، إذ ليس وراء القيـاس حجـة يصـار إليهـا فكـان العمـل بـأحـد القياسين، وهو حجة اطمأن قلبه بنـور الفراسـة، وقد جـاء في الحديث «فـراسة المؤمن لا تخطىء».

«واتقوا فراسة المؤمن فإنـه ينظر بنـور الله» أولى من العمل بـلا دليل وهـو الحال بخلاف وقوع التعارض بين النصين، أو الحديثين، فإنه لا يتخير في العمل بأيهما شاء، لأنه يتـرتب عليهما دليـل شرعي يـرجع إليـه في حكم الحادثـة، فلا

معلوم، وهـو وجوب التـوضي، وضم التيمم اليه (وأمـا إذا وقع التعـارض بـين القياسين فلم يسقطا بالتعارض ليجب العمل بالحال) لأنه لم يوجـد بعد القيـاس دليل يصار إليه إلا العمل بالحال، وهو ليس بحجة عنـدنا، وإنمـا يصار إليـه في سؤر الحمار للضرورة (بل يعمل المجتهد بأيهـما شاء بشهـادة قلبه) يعني بتحـري قلبه إلى أحد القيـاسين الـذي اطمأن إليـه بنور الفـراسة التي أعـطاها الله لكـل

ضرورة إلى التخيير في العمل بأيهما شاء، ومثاله إذا كان مع المسافر إناءان في أحدهما ماء طاهر، وفي الآخر نجس، ولا يعرف الطاهر من النجس، فإنه يتحرى للشرب، ولا يتحرى للوضوء بل يتيمم، لأن التراب طهور مطلق عند العجز عن استعمال الماء الطاهر، وقد تحقق العجز بالتعارض، فلم تقع الضرورة إلى التحري في حق الطهارة، فلم يجز العمل به، بل وجب المصير إلى خلفه، وهو التيمم، وفي حق الشرب لا يجد بدلاً يصير إليه في تحصيل مقصوده، فله أن يصير إلى التحري لتعين أحدهما للشرب لتحقق الضرورة، ولو كان معه ثوبان طاهر ونجس، ولا ثوب معه غيرهما يتحرى لتحقيق الضرورة، فإنه لو ترك لبسهما لا يجد شيئاً آخر يقيم به فرض الستر الذي هو شرط جواز الصلاة، بل يقع في العمل بلا دليل، وهو الحال بأن يصلي عُرياناً، وكذلك من اشتبهت عليه القبلة، ولا دليل معه أصلاً عمل بشهادة قلبه من غير مجرد اختياره، أي لا يختار جهة من الجهات، بلا تحرّ، بل يتحرى ويختار ما يقع عليه تحريه، لأن الصواب واحد منها فوجب العمل بشهادة قلبه.

وإذا عمل بذلك لم يجز نقضه إلا بدليل فوقه يوجب نقض الأول أي إذا عمل بأحد القياسين بالتحري لم يجز نقضه إلا بدليل فوقه، بأن يتبين نص بخلاف القياس، لأنه لما تبين نص بخلافه ظهر خطؤه حيث اجتهد في المنصوص عليه حتى لم يجز نقض حكم أمضى بالاجتهاد بمثله لرجحان الأول بواسطة العمل به، ولم ينقض التحري بالتعين أي القبلة، لأن التعين حادث ليس بمناقض، وإذا لم يكن مناقضاً فلا ينقض ما عمل بالتحري كنص بدّل بخلاف الاجتهاد،

مؤمن، وعند الشافعي رحمه الله لا تشترط شهادة القلب، ولهذا كان له في كل مسألة قولان، أو أكثر في زمان واحد، بخلاف أئمتنا رحمهم الله فإنه ما تروى عنهم روايتان في مسألة إلا بحسب الزمانين، ولكن لم يعرف التاريخ ليعمل بالأخير فقط، فلهذا دار الفتوى بينهما هكذا قيل ، ولما كان هذا بيان المعارضة الحقيقية التي حكمها التساقط فالآن شرع في بيان معارضة صورية حكمها

أو إجماع انعقد بعد إمضاء حكم الاجتهاد على خلافه، بخلاف القياس إذا ظهر نص بخلافه، فإنه قد كان ولكنه خفي عليه لتقصير منه.

والحاصل أن القياس إنما صار حجة عند عدم النص، وقد علم أن النص كان بائناً، فعلم في المستقبل أن قياسه وقع باطلاً لفقد شرطه، وفي مسألة تحري القبلة جهة تحريه في حقه باعتبار عجزه مع وجود حقيقة القبلة فافترقا، وأما العمل بالتحري في المستقبل على خلاف الأول فنوعان:

الأول: إنّ كان الحكم المطلوب به يحتمل الانتقال وجب العمل بالتحري.

الثاني: كالمتحري في القبلة إذا تبدل تحريه عمل به في المستقبل لأن حكم القبلة يحتمل الانتقال، ألا ترى أنه انتقل من بيت المقدس إلى الكعبة، ومن عين الكعبة إلى جهتها إذا بعد عن مكة، وكذا في سائر المجتهدات والمشروعات التي تقبل الانتقال إذا استقر رأيه على أن الصواب هو الثاني، يعمل به، كما في تكبيرات العيد، لأن تبدل الرأي بمنزلة النسخ فيظهر أثره في المستقبل لا في الماضي، وإلا فلا أي وإن لم يحتمل الانتقال فلا يجب العمل به في المستقبل كمن صلى في ثوب على تحرّي طهارته حقيقة، بأن كان كله طاهراً، أو تقديراً بأن كان ربعه طاهراً، ثم تحول رأيه فصلى في ثوب آخر على أن هذا طاهر، وأن الأول نجس لم يجز ما صلى في الثاني إلا أن يتيقن بطهارته، لأن التحري أوجب الحكم بطهارة الثوب الأول، ونجاسة الثوب الثاني، والنجاسة لا تحتمل الانتقال من ثوب إلى ثوب، فإذا تعين صفة النجاسة في ثوب لم يبق له رأي في الصلاة فيه ما لم تثبت طهارته بدليل موجب للعلم، ولأن التعارض بين النصين إنما يقع لجهلنا بالناسخ، لأن النصين لا يتعارضان إلا والأول منهما منسوخ إلا أنا جهلناه، والجهل لا يصلح دليلاً على حكم شرعي، والاختيار حكم شرعي فلا يجوز أن يثبت بالجهل.

وأما القياسان فيتعارضان على طريق أن كل واحد منهما صحيح العمل به لأنه جعل حجة يعمل به أصاب المجتهد به الحق عند الله، أو أخطأه لا باعتبار جهلنا بالناسخ، لأن القياس لا يصلح ناسخاً للقياس الأول، لأن كل واحد

منهما حجة في حق العمل لا في حق العلم بخلاف النصين، لأن الحجة أحدهما ولما كان كل واحد منهما حجة كان إثبات الخيار بينهما في حكم العمل إذا رجح أحدهما بالفراسة إثباتاً للحكم بدليل شرعي، وهذا لأن الحق في المجتهدات لما كان واحداً ثبت له التحري الذي الحق عند الله معه، لأنه أولى من الآخر لا محالة، فإذا تحرى وعمل به صار الذي عمل به هو الحق والآخر خطأ، فلا يجوز نقضه إلا بدليل فوق التحري.

ومثاله: إذا طلق إحدى امرأتيه، أو أعتق أحد عبديه كان له خيار التعيين، لأن تعيين المحل كان مملوكاً له شرعاً كابتداء الايقاع، ولكنه بمباشرة الإيقاع أسقط ما كان له من الخيار في أصل الإيقاع، ولم يسقط ما كان له من الخيار في التعيين، فيبقى ذلك الخيار ثابتاً له شرعاً، فإذا لم يعين بقي التعيين ملكاً له، وإذا عين لم يبق له الرجوع، ولو طلق إحداهما بعينها، ثم نسي، أو أعتق أحدهما بعينه، ثم نسي لا يكون له خيار البيان بالجهل، لأن الذي كان له خرج عن ملكه إلا أنه جهل المحرمة، أو المعتق فلم يثبت له خيار شرعي بالجهل.

(والتخلص عن المعارضة) من خمسة أوجه بالاستقرار لأنه (إما أن يكون من قبل الحجة بأن لم يعتدلا) وذلك بانتفاء الركن، وهو الاعتدال بين الدليلين، فلا يتحقق التعارض حقيقة، وإن كان موجوداً ظاهراً مثل الحكم يعارضه المجمل حتى لو استدل بجواز بيع ثوب بثوبين بقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ البَيعَ﴾[1] لا يسع للمعارض أن يعارضه بقوله: وحرم الربا لأنه مجمل، أو المتشابه حتى لو استدللنا على نفي التشبيه بقوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ لا

الترجيح، والتوفيق فقال: (والمخلص عن المعارضة إما أن يكون من قبل الحجة بأن لم يعتدلا) بأن كان أحدهما مشهوراً والآخر آحاداً، أو يكون أحدهما نصاً، والآخر ظاهراً، فيترجح الأعلى على الأدنى وقد مر مثاله غير مرة.

---

(١) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

يسع لغيرنا أن يعارضنا بقوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾[1] وبقوله: ﴿بل يداه مبسوطتان﴾[2] لأنهما متشابهان.

ومثل الكتاب، أو المشهور من السنة يعارض خبر الواحد كما بينا في حديث القضاء بالشاهد واليمين أنه يخالف الكتاب والسنة المشهورة..

(أو من قبل الحكم بأن يكون أحدهما حكم الدنيا، والآخر حكم العقبى، كآيتي اليمين في سورتي البقرة والمائدة) وهذا لأن التعارض إنما يكون بتدافع الحكمين، فإذا كان الثابت بأحدهما غير الثابت بالآخر لا يتحقق التدافع، فلا يثبت التعارض، وهذا راجع إلى انتفاء الشرط في الحقيقة إذ الاختلاف في الحكم مما يحقق الاختلاف في المحل ضرورة، وبيان ذلك في قوله تعالى في سورة البقرة ﴿لا يؤاخذكمُ اللهُ باللّغوِ في أيمانكم، ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم﴾[3] وقوله تعالى في سورة المائدة ﴿لا يؤاخذكم الله باللّغوِ في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عَقَدتُمُ الإيمان﴾[4] فإن التعارض ثابت بين هذين النصين ظاهراً في يمين الغموس لأن الغموس من كسب القلب، فكانت آية البقرة مبينة للمؤاخذة في

(أو من قبل الحكم بأن يكون أحدهما ما حكم الدنيا والآخر حكم العقبى كآيتي اليمين في سورتي البقرة والمائدة) فإنه تعالى قال في سورة البقرة: ﴿لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم﴾ فقوله بما كسبت شامل للغموس والمنعقدة جميعاً فيفهم أن في الغموس مؤاخذة، وقال في سورة المائدة: ﴿لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم، ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان﴾ فإن المراد بما عقدتم المنعقدة فقط، والغموس ههنا داخل في اللغو، فيفهم أن لا مؤاخذة في الغموس، فلما تعارضت الآيتان في حق الغموس حملنا

---

(١) سورة طه الآية ٥.

(٢) سورة المائدة: الآية ٦٤.

(٣) سورة البقرة: الآية ٢٢٥.

(٤) سورة المائدة: الآية ٨٩.

الغموس وآية المائدة نافية، لأنها غير معقودة، لأنها لم تصادف محل عقد اليمين، وهو الخبر الذي فيه رجاء الصدق، وهذا لأن العقد عبارة عن عقد اللسان دون القلب، فكان الغموس داخلاً في هذا اللغو، ولكن التعارض ينتفي باعتبار الحكم، فإن المؤاخذة المثبتة في المائدة مؤاخذة بالكفارة في الدنيا فكانت المؤاخذة المنفية فيها أيضاً والمؤاخذة المثبتة في البقرة مطلق المؤاخذة وهي في دار الجزاء لأنها خلقت للجزاء.

وأما الدنيا فقد يؤاخذ فيها ليكون تمعيصاً له عن المعاصي، وقد لا يؤاخذ استدراجاً، فبهذا تبين أن الحكم الثابت في أحد النصين غير الحكم الثابت في الآخر، ولما بطل التدافع بهذا لا يصح أن يحمل البعض على البعض كما فعل الشافعي رحمه الله، فإنه حمل العقد على عقد القلب، وهو القصد كقوله:

عقدت على قلبي بأن أترك الهوى.

ليطابق قوله بما كسبت قلوبكم وحمل المؤاخذة المبهمة في البقرة على المؤاخذة المفسرة في المائدة (أو من قبل الحال بأن يحمل أحدهما على حاله والآخر على حاله، كما في قوله تعالى: ﴿حتى يطهرن﴾ بالتخفيف والتشديد) فبينهما تعارض ظاهر لأن حتى للغاية، والإطهار الاغتسال والطهر: انقطاع الدم، فالتشديد يقتضي حرمة القربان إلى غاية الاغتسال، والتخفيف إلى غاية الطهر،

آية البقرة على المؤاخذة الأخروية وآية المائدة على المؤاخذة الدنيوية، فعلم أن في الغموس مؤاخذة أخروية، وهي الإثم لا مؤاخذة دنيوية وهي الكفارة، وقد حررت فيما سبق بأطول من هذا.

(أو من قبل الحال بأن يحمل أحدهما على حالة والآخر على حالة، كما في قوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد) فإن في قوله تعالى: ﴿ولا تقربوهن حتى يطهرن﴾[1] قرأ بعضهم يطهرن بالتخفيف، أي لا تقربوا الحائضات حتى يطهرن بانقطاع دمهن سواء اغتسلن أو لا، وقرأ بعضهم يطهرن بالتشديد، أي لا تقربوهن حتى يغتسلن فتعارض بين القراءتين وهما بمنزلة آيتين فوجب التطبيق

---

(١) سورة البقرة: الآية ٢٢٢.

وبين إمتداد حرمة القربان إلى الاغتسال، وبين ثبوت حل القربان عند انقطاع الدم منافاة، ولكن التعارض ينتفي باختلاف الحالين، فتحمل القراءة بالتخفيف على ما إذا كانت أيامها عشرة وهو الانقطاع التام، الذي لا تردد فيه، لأن الحيض لا يزيد على العشرة، والقراءة بالتشديد على ما إذا كانت أيامها أقل من عشرة لأنه المفتقر إلى الاغتسال لاحتمال أن يعود الدم ويكون ذلك حيضاً، فاحتيج إلى الاغتسال ليترجح جانب الانقطاع على عدم الانقطاع، وهذا يرجع إلى انتفاء الشرط، وأيضاً قوله تعالى: ﴿وأرجلكم إلى الكعبين﴾[1] فالتعارض يقع ظاهراً بين القراءة بالنصب الذي يجعل الرجل معطوفاً على المغسول، وبين القراءة بالجر الذي يجعل الرجل معطوفاً على الممسوح، ولكن التعارض ينتفي بأن يحمل الجر على حال الاستتار بالخفين والنصب على حال ظهور القدمين، وصح ذلك لأن الجلد الذي استتر به الرجل جعل قائماً مقام بشرة الرجل، فصار ذكر الرجل عبارة عنه بهذا الطريق، وصار مسحه بمنزلة مسح القدم، لأن الجلد أي الخف لما أقيم مقام بشرة القدم صار المسح عليه كالمسح على القدم.

(أو من قبل اختلاف الزمان صريحاً كقوله تعالى: ﴿وأولات الاحمال

بينهما بأن تحمل قراءة التخفيف على ما إذا انقطع لعشرة أيام إذ لا يحتمل الحيض المزيد على هذا، فبمجرد انقطاع الدم حينئذ يحل الوطء، وتحمل قراءة التشديد على ما إذا انقطع لأقل من عشرة أيام، إذ يحتمل عود الدم، فلا يؤكد انقطاعه إلا أن تغتسل، أو يمضي عليها وقت صلاة كاملة ليحكم بطهارتها، ولكن يرد عليه أن قوله تعالى: ﴿فإذا تطهرن فأتوهن﴾[2] بعد ذلك ليس إلا بالتشديد فهو يؤكد جهة الإغتسال على التقديرين إلا أن يقال: يدل على استحباب الغسل دون الوجوب، أو يحمل تطهرن حينئذ على طهرن كتبين بمعنى بأن.

(أو من قبل اختلاف الزمان صريحاً) فإنه إذا علم التاريخ، فلا بد أن يكون المتأخر ناسخاً للمتقدم (كقوله تعالى: ﴿وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن

---

(١) سورة المائدة: الآية ٦. (٢) سورة البقرة: الآية ٢٢٢.

أجلهن أن يضعن حملهن﴾[1] فـإنها نـزلت بعـد التي في سـورة البقـرة ﴿والـذين يتوفون منكم﴾[2] الآية فقد وقع التعارض ظاهراً في الحامل المتـوفى عنها زوجهـا فقال ابن مسعود من شاء بـاهلته أن سـورة النساء القصـرى، وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن نزلت بعد التي في سورة البقرة، وأراد به قوله تعالى: ﴿والذين يتوفون منكم﴾[3] الآية محتجاً به على عـليّ رضي الله عنه، فـإنه يقـول: إنها تعتد بأبعد الأجلين جمعاً بينهما، فجعل التأخر دليل النسخ، وجعل آخرهما أولى، وهذا يرجع إلى انتفاء الشرط أيضاً.

حملهن﴾ نزلت بعد الآية التي في سورة البقرة: ﴿والذين يتـوفون منكم ويـذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً﴾[4]) فإن هذه الآية تدل على أن عدة متوفى الزوج أربعة أشهر وعشر، سواء كانت حاملاً أو لا، والآية الأولى تدل على أن عدة الحامل وضع الحمل سواء كانت مطلقة، أو متوفى الزوج، فبينهما عمـوم وخصوص من وجه، فتعارض بينهما في المادة الإجتماعية وهي الحامل المتوفى عنها زوجها، فعلي رضي الله عنـه يقول: تعتـد بأبعـد الأجلين إحتياطـاً، أي إن كان وضـع الحمل من قـريب تعتد أربعـة أشهر وعشـراً، وإن كان وضـع الحمل من بعيد تعتد به لعدم العلم بالتـاريخ، وابن مسعـود رضي الله عنه يقـول: تعتد بوضع الحمل، وقال محتجاً على عـليّ من شاء بـأهلته إن سـورة النساء القصـرى أعني سورة الطلاق التي فيها قوله: ﴿وأولات الأحمال﴾ نزلت بعد التي في سـورة البقرة، فلما علم التاريـخ كان قـوله تعـالى: ﴿وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن﴾ ناسخاً لقوله: ﴿والذين يتوفـون منكم﴾: في قدر مـا تناولاه فيعمـل به. وهكذا قال عمر رضي الله عنه: لو وضعت وزوجها على سريـر لانقضت عدتهـا وحل لها أن تتزوج وبه أخذ أبو حنيفة والشافعي رحمهما الله جميعاً.

---

(١) سورة الطلاق: الآية ٤.
(٢) سورة البقرة: الآية ٢٣٤.
(٣) سورة البقرة: الآية ٢٤٠.
(٤) سورة البقرة: الآية ٢٣٤.

(أو دلالة كالحاظر والمبيح) فإن الحاظر يجعل آخراً ناسخاً دلالة لأنا نعمل أنهما وجدا في زمانين إذ وجودهما في زمان واحد مستحيل لما مر، ثم الحاظر لو كان أوّلاً لكان ناسخاً للمبيح، ثم يكون المبيح ناسخاً له، فيتكرر النسخ نسخ الإباحة الثابتة ابتداء بالحاظر، ثم نسخ الحاظر بالمبيح، وإذا كان المبيح أوّلاً، والحاظر آخراً لا يتكرر، فكان الآخر بعدم التكرار أولى لكونه منتفياً، وكون الآخر محتملاً، ولأن الأصل عدمه فلا يصار إليه ما أمكن، ولأن المحرم ناسخ تقدم، أو تأخر، والمبيح إن تقدم لا يكون ناسخاً، بل يكون مقرراً للإباحة، وإن تأخر يكون ناسخاً، فكان الأخذ بالمحكم أحق، وهذا على قول بعض مشايخنا: إن الإباحة أصل في الأشياء.

كما أشار إليه محمد رحمه الله في كتاب الإكراه ظاهر، وعلى أقوى الطريقين أن الأصل فيها التوقف، كما ذكر في الميزان باعتبار أن قبل مبعث النبي عليه السلام كانت الإباحة ظاهرة في الأشياء فإن الناس لم يتركوا سُدى في شيء من الزمان قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ أُمةٍ إلاّ خَلا فِيهَا نذير﴾[1] ولكن في زمان الفترة الإباحة كانت ظاهرة في الناس وذلك باق إلى أن يثبت الدليل الموجب للحرمة في

(أو دلالة) عطف على قوله صريحاً، أي من قبل اختلاف الزمان دلالة (كالحاظر والمبيح) فإنهما إذا اجتمعا في حكم يعملون على الحاظر، ويجعلونه مؤخراً دلالة عن المبيح، وذلك لأن الإباحة أصل في الأشياء فلو عمنا بالمحرم كان النص المبيح موافقاً للإباحة الأصلية واجتمعتا، ثم يكون النص المحرم ناسخاً للإباحتين معاً، وهو معقول بخلاف ما إذا عملنا بالمبيح، لأنه حينئذ يكون النص المحرم ناسخاً للإباحة الأصلية، ثم يكون النص المبيح ناسخاً للمحرم، فيلزم تكرار النسخ، وهو غير معقول، وهذا أصل كبير لنا يتفرع عليه كثير من الأحكام، وهذا على قول من جعل الإباحة أصلاً في الأشياء وقيل: الحرمة أصل فيها، وقيل: التوقف أولى حتى يقوم دليل الإباحة، أو الحرمة، وقد طوّلت الكلام فيه في التفسير الأحمدي.

---

(١) سورة فاطر: الآية ٢٤.

شريعتنا، وذلك مثل ما روي أن النبي عليه السلام حرم الضب، وروي أنه أباح الضب، وروي أنه حرم لحوم الحمر الأهلية، وروي أنه أباحها، وروي أنه أباح الضبع، وروي أنه نهى عن أكل الضبع، فإنا نجعل الحاظر ناسخاً في هذا كله.

فإن قلت: إذا كان المحرم ناسخاً فأنى يصح قولك فيما تقدم، وعند العجز يجب تقرير الأصول، كما في سؤر الحمار لما تعارضت الدلائل إلى آخره، قلت: كونه ناسخاً ثبت بالاجتهاد، فيظهر في حرمة اللحم احتياطاً، فأما فيما وراء ذلك فيبقى التعارض، أو نقول بعد ما ثبت حرمة لحمه بقي التعارض في سؤره، لأن حرمة لحمه لا تدل على نجاسة سؤره قطعاً، كما في الهرة.

(والمثبت أولى من النافي عند الكرخي، وعند ابن أبان يتعارضان) اعلم أن مشايخنا اختلفوا فيما إذا كان أحد النصين مثبتاً، والآخر نافياً مبقياً على الأمر الأول، فقال أبو الحسن الكرخي: المثبت أولى، لأن المثبت أقرب إلى الصدق من النافي، لأنه يعتمد الحقيقة، والنافي يبني على الظاهر ولهذا قبلت الشهادة على الإثبات دون النفي.

وقال عيسى بن أبان: يتعارضان، لأن المثبت معمول به كالنافي، وقد اختلف عمل أصحابنا المتقدمين في مثل هذين النصين، فإنه روى أن بريرة أعتقت وزوجها حر فخيرها رسول الله عليه السلام، وروى أنها أعتقت وزوجها

(والمثبت أولى من النافي) هذه قاعدة مستقلة لا تعلق لها بما سبق، يعني إذا تعارض المثبت والنافي، فالمثبت أولى بالعمل من النافي (عند الكرخي وعند ابن أبان يتعارضان) أي يتساويان فبعد ذلك يصار إلى الترجيح بحال الراوي، والمراد بالمثبت ما يثبت أمراً عارضاً زائداً لم يكن ثابتاً فيما مضى، وبالنافي ما ينفي الأمر الزائد ويبقيه على الأصل، ولما وقع الإختلاف بين الكرخي وابن أبان ووقع الإختلاف في عمل أصحابنا أيضاً، ففي بعض المواضع يعملون بالمثبت، وفي بعضها بالنافي أشار المصنف إلى قاعدة في ذلك ترفع الخلاف عنهم فقال:

عبـد، وهذا مبقي عـلى الأمر الأول، لأنـه لا خـلاف أن زوجهـا كـان عبـداً في الأصل وأصحابنا أخذوا بالمثبت، وهو روايـة من روى أن زوجها كـان حراً حـين أعتقت.

وهذا يدل على أن المثبت أولى، وروي أن النبي عليه السلام تزوج ميمونة وهو حلال بسرف.

وروي أنه تزوجها وهو محرم واتفقت الروايات أن النكاح لم يكن في الحـل الأصلي وإنما اختلف في الحـل المعترض عـلى الإحرام، وعمل أصحـابنا بـالنافي، وهو رواية من روى أنه تزوجها وهو محرم، لأنه يبقى ما كان على ما كان، وروي أنه عليه السلام رد بنته زينب على زوجها أبي العاص بنكاح جـديد. وروي أنـه ردهـا عليه بـالنكاح الأول، وأصحـابنا عملوا بـالمثبت، وهو روايـة من روى أنه ردها عليه بعقد جديد حتى أثبتوا الفرقة بتباين الدارين، بأن خرج أحد الزوجين إلى دار الإسلام مهاجراً وبقي الآخر في دار الحرب.

والشافعي عمل برواية النفي، ولم يوقع الفـرقة بتبـاين الدارين، وذكـر في كتاب الاستحسان: إذا أخبر عدل بطهارة الماء، وعدل آخر بنجاسته أن الطهارة أولى.

والاثبات في خبر من أخبر بالنجـاسة وعـلى هذا خبـر المخبرين بحـل الطعـام وحرمته، وقـالوا في الجـرح والتعديـل: إذا عدّلـه واحد وجـرّحه آخـر أن الجرح أولى، وهـو المثبت، فلما اختلف عملهم لم يكن بدّ من أصـل جامـع يحصـل بـه التوفيق بين هذه الفصول، ويستمر عليه المذهب.

(والأصـل فيه أن النفي إن كـان من جنس ما يعـرف بدليله، أو كـان مما

(والأصل فيه أن النفي إن كـان من جنس ما يعـرف بدليله) بـأن كان مبنيـاً على دليل وعلامة ظاهرة، ولا يكون مبنياً على الاستصحـاب الذي ليس بحجـة (أو كان مما يشتبه حاله لكن لما عرف أن الراوي اعتمد دليل المعرفة) يعني كان النفي في نفســه ممـا يحتمـل أن يكـون مستفـاداً من الـدليـل، وأن يكـون مبنيــاً عـلى

يشتبه حاله لكن لما عرف أن الراوي اعتمد دليل المعرفة كان مثل الإثبات وإلا فلا) ولهذا قال في السير الكبير: إذا قالت المرأة: سمعت زوجي يقول: المسيح ابن الله، فبنت منه، وقال الزوج: إنما قلت: المسيح ابن الله قول النصارى، أو قالت النصارى: المسيح ابن الله، ولكنها لم تسمع الزيادة فالقول قوله، فإن شهد للمرأة شاهدان إنا سمعناه يقول: المسيح ابن الله، ولم نسمع منه غير ذلك، ولا ندري أقال ذلك، أم لا؟ لم تقبل الشهادة، وكان القول قوله أيضاً.

وإن قال الشاهدان نشهد أنه قال ذلك، ولم يقل غير ذلك قبلت الشهادة، وفرّق بينهما لوقوع الحرمة، وكذا لو ادعى الزوج الاستثناء في الطلاق وشهد الشهود أنه لم يستثن قبلت الشهادة، وهذه شهادة على النفي، ولكن عن دليل موجب للعلم به، لأن كلام المتكلم إنما يسمع عياناً، فيعلم بأنه زاد شيئاً، أو لم يزد، وما لا يسمع يكون دندنة لا كلاماً، فقد قبلت الشهادة على النفي إذا كان عن دليل، كما قبلت على الإثبات، وإنما لم تقبل الشهادة إذا قالوا: لم نسمع منه غير ذلك، لأنه لا تنافي بين قول الشهود لم نسمع منه غير ذلك، وبين قول الزوج قلت: قالت النصارى: المسيح ابن الله، لجواز أن يقال: قال فلان قولاً، ولكني لم أسمع منه، لكن لا يصح أن يقال: فلان كذا، ولم يقل كذا، فيكون قولهم ولم يقل غير ذلك نفياً لقول الزوج، وهو مما يحيط العلم به فيثبت.

الاستصحاب، لكن لما تفحص عن حال الراوي علم أنه اعتمد على الدليل، ولم يبنه على صرف ظاهر الحال، ففي هاتين الصورتين (كان مثل الإثبات) لأن الإثبات لا يكون إلا بالدليل، فإذا كان النفي أيضاً بالدليل، كان مثله فيتعارض بينهما، ويحتاج بعد ذلك إلى دفعه فجاء حينئذ مذهب ابن أبان (وإلا فلا) أي إن لم يكن النفي من جنس ما يعرف بدليله، ولا مما عرف أن الراوي اعتمد على الدليل، بل بناه على ظاهر الحال الماضية، فلا يكون مثل الإثبات في معارضته، بل الإثبات أولى لأنه ثابت بالدليل، فجاء حينئذ مذهب الكرخي، فنحن نحتاج حينئذ إلى ثلاثة أمثلة مثالين لكون النفي معارضاً للإثبات، ومثال لكون الإثبات أولى منه على ما بينها المصنف بتمامها.

وأما إذا كان خبر النفي لعدم الدليل، فإنه لا يكون معارضاً للإثبات، لأن خبر المثبت عن دليل، وخبر النافي لا عن دليل، بل عن استصحاب، وإن كان الحال مشتبهاً فيجوز أن يعرف بدليله، ويجوز أن يعتمد المخبر فيه ظاهر الحال وجب الرجوع إلى المخبر بالنفي، فإن ثبت أنه بني على ظاهر الحال لم يعارض المثبت، لأنه اعتمد ما ليس بحجة، وهو الاستصحاب، ولأن السامع والمخبر في هذا النوع سيان، فالسامع غير عالم بالدليل المثبت كالمخبر بالنفي، فلو جاز أن يكون هذا الخبر معارضاً لخبر المثبت، لجاز أن يكون علم السامع معارضاً لخبر المثبت، وإن ظهر أنه اعتمد في خبره دليلاً موجباً للعلم به كان مثل المثبت.

(فالنفي في حديث بريرة وهو ما روى أنها أعتقت وزوجها عبد مما لا يعرف إلا بظاهر الحال...

لكن أوردها على غير ترتيب اللف، فجاء أولاً بمثال قوله: وإلا فلا فقال: (فالنفي في حديث بريرة) وهي التي كانت مكاتبة لعائشة رضي الله عنها، وكانت في نكاح عبد، فلما أدت بدل الكتابة، قال لها رسول الله عليه السلام: «ملكت بضعك فاختاري».

ولكن اختلف في أنه حين خيرها عليه السلام هل بقي زوجها عبداً، أم صار حراً، فقيل: إنه كان عبداً على حاله، وهو مختار والشافعي رحمه الله، حيث لا يثبت الخيار للمعتقة، إلا إذا كان زوجها عبداً، وقيل: قد صار حراً، وهو مختار أبي حنيفة رحمه الله حيث يثبت الخيار للمعتقة سواء كان زوجها عبداً أو حراً إذ الحرية وإن كانت أصلية في دار الإسلام والعبودية عارضة، ولكن لما اتفقت الرواة على أن زوجها كان عبداً في الحقيقة، وإنما وقع الإختلاف في الحرية العارضة، كان خبر العبودية نافياً للحرية العارضة، ومبقياً له على الأصل، وخبر الحرية مثبتاً للأمر العارضي، فخبر النفي (وهو ما روي أنها أعتقت وزوجها عبد مما لا يعرف إلا بظاهر الحال) وهو أنه كان عبداً في الأصل،

فلم يعارض الإثبات، وهو ما روي أنها أعتقت وزوجها حر) فرجحنا المثبت، (وفي حديث ميمونة وهو ما روي أنه عليه السلام تزوّجها، وهو محرم مما يعرف بدليله، وهو هيئة المحرم، فعارض الإثبات، وهو ما روى أنه تزوّجها هو حلال، وجعل رواية ابن عباس رضي الله عنهما أولى من رواية يزيد بن الأصم) لأنه لا يعدله في الضبط، والإتقان، ألا ترى أن عمر كان يستشيره في أحكام الحوادث، وكان يقدّمه على كبار من الصحابة، وكان يقول له: غص يا غواص شنشنة أعرفها من أخزم، وهو مثل في تشبيه الولد لوالده، وكان يريد به مدحته على رأيه، فقد قيل: لم يكن لقرشي رأي مثل رأي العباس، ولأنه روى القصة على وجهها، فقد روي عن ابن عباس أنه عليه السلام تزوج ميمونة بنت

فالظاهر أنه بقي كذلك، وليست للعبد علامة ودليل يعرف بها ويميز عن الحر (فلم يعارض الإثبات، وهو ماروى أنها أعتقت وزوجها حر) لأن من أخبر بالحرية لا شك أنه قد وقف عليها بالأخبار والسماع، فكان علمه مستنداً إلى دليل، فأصحابنا رحمهم الله ههنا عملوا بالمثبت، وأثبتوا الخيار لها حين كون زوجها حراً.

(وفي حديث ميمونة) مثال لكون النفي من جنس ما يعرف بدليله، وذلك أن النبي عليه السلام كان مُحرماً فتزوج ميمونة بنفسه، ولكنهم اختلفوا في أنه هل بقي على الإحرام حين النكاح، أم نقضه، فقيل: إنه نقضه، ثم تزوج، وبه أخذ الشافعي رحمه الله، حيث لا يحل النكاح في الإحرام كما لا يحل الوطء بالإتفاق، وقيل: كان باقياً على الإحرام حين النكاح، وبه أخذ أبو حنيفة رحمه الله حيث يحل النكاح للمحرم، وإن حرم الوطء فالإحرام، وإن كان عارضاً في بني آدم، والحل أصلاً، لكنه لما اتفقت الرواة أنه عليه السلام كان أحرم البتة، وإنما الإختلاف في إبقائه ونقضه كان خبر الإحرام نافياً للحل الطارىء عليه، وخبر الحل مثبتاً للأمر العارضي، فخبر النفي في باب حديث ميمونة.

الحارث، وهو محرم فأقام بمكة ثلاثاً، فأتاه حويطب بن عبد العزى في نفر من قريش في اليوم الثالث، فقالوا قد انقضى أجلكم فاخرج عنا، قال: وما عليكم لو تركتموني فعرست بين أظهركم، وصنعنا طعاماً فحضرتموه، فقالوا: لا حاجة لنا إلى طعامكم فاخرج عنا فخرج نبي الله عليه السلام وخرجت ميمونة حتى عرس بها بسرف، وقول فخر الإسلام، فوجب المصير إلى ما هو من أسباب الترجيح في الرواة بالإتقان والضبط دون ما يسقط به التعارض في نفس الحجة، كما قال الكرخي: إن النافي لا يعارض المثبت، لأنهما لا يعتدلان، فيسقط التعارض بينهما، ورجحنا المثبت في حديث زينب، لأن النافي لم يعتمد دليل المعرفة، بل عدم الدليل المثبت وهو مشاهدة النكاح، فبنى روايته على استصحاب الحال، وهو أنه عرف النكاح بينهما فيما مضى، وشاهد ردّها عليه، فروى أنه ردها بالنكاح الأول. . .

(وطهارة الماء وحل الطعام من جنس ما يعرف بدليله كالنجاسة والحرمة)

(وهو ما روي أنه عليه السلام تزوجها وهو محرم مما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم) من لبس غير المخيط وعدم تقليم الأظافير، وعدم حلق الشعر، فهذا علم مستند إلى دليل.

(فعارض الإثبات وهو ما روي أنه عليه السلام تزوجها وهو حلال) لأن من أخبر بهذا لا شك أنه قد رأى عليه لباس المحللين وزيهم، فلما تعارض الخبران على السواء احتيج إلى ترجيح أحدهما بحال الراوي.

(وجعل رواية ابن عباس رضي الله عنهما) وهو أنه عليه السلام تزوجها وهو محرم (أولى من رواية يزيد بن الأصم) وهو أنه عليه السلام تزوجها وهو حلال، لأنه لا يعدله في الضبط والإتقان، فصار خبر النفي ههنا معمولاً بهذه الوتيرة.

(وطهارة الماء وحل الطعام من جنس ما يعرف بدليله) مثال لكون الراوي مما اعتمد على دليل المعرفة، وفي العبارة مسامحة، والأولى أن يقول: وطهارة الماء

فإن الماء الذي ينزل من السماء إذا أخذه إنسان في إناء طاهر، وكان بمرأى عينه إلى وقت الاستعمال، فإنه يعلم طهارته بدليل موجب له، كما أن المخبر بنجاسته يعتمد الدليل.

(فوقع التعارض بين الخبرين، فوجب العمل بالأصل) ومن يزكي الشاهد، فإنما يزكيه لعدم علمه بما يجرح عدالته، لأنه لا يقف أحد على جميع أحوال غيره حتى تكون تزكيته عن دليل موجب للعلم، والجارح يعتمد الحقيقة، لأنه شاهد فسقه، فكان خبره أولى.

(والترجيح لا يقع بفضل عدد الرواة وبالذكورة والحرية خلافاً لبعض أهل النظر، فإنهم يرجحون بزيادة عدد الراوي، وبالذكورة والحرية في العدد، لأن

وحل الطعام من جنس ما يشتبه حاله لكن إذا عرف أن الراوي اعتمد دليل المعرفة يكون من جنس ما يعرف بدليله، وبيانه أن الأصل في الماء الطهارة، وفي الطعام الحل، فإذا تعارض. مخبران فيه، فيقول أحدهما: إنه نجس، أو حرام، فلا شك أنه خبر مثبت للأمر العارضي ما أخبر به قائله، إلا بالدليل، ثم جاء آخر يقول: إنه طاهر، أو حلال، فلا بد من أن يتفحص عن حاله، فإن كان خبره بمجرد أن الأصل فيه الطهارة، أو الحل لم يقبل خبره، لأنه نفي بلا دليل، فحينئذ كان خبر النجاسة والحرمة أولى، لأنه مثبت، وإن كان خبره بالدليل، وهو أنه أخذه من العين الجارية، أو الحوض العشر في العشر، وجعله بنفسه في الإناء الطاهر الجديد، أو الغسيل بحيث لا يشك في طهارته، ولم يفارقه منذ ألقى الماء فيه حتى يتوهم أنه ألقى فيه النجاسة أحد، فحينئذ كان هذا النفي من جنس ما يعرف بدليله.

(كالنجاسة والحرمة، فوقع التعارض بين الخبرين) فوجب العمل بالأصل، وهو الحل والطهارة، وقد بالغنا في تحقيق الأمثلة حينئذ بما لا مزيد عليه، ثم يقول المصنف: (والترجيح لا يقع بفضل عدد الرواة وبالذكورة، والأنوثة والحرية) يعني إذا كان في أحد الخبرين المتعارضين كثرة الرواة، وفي

بذلك تتم الحجة في العدد دون الإفراد حتى إذا كان راوي أحد الخبرين واحداً، وراوي الآخر اثنين، فالذي يرويه الاثنان أولى بالعمل به عندهم، وإذا كان راوي أحد الخبرين حرين يترجحان على راويين عبدين، وكذا إذا كانا رجلين يترجحان على أنثيين، فأما إذا كان عبداً واحداً، وحراً واحداً، وذكراً واحداً، وامرأة واحدة، فإنه لا يثبت الرجحان اتفاقاً، واستدلوا بما قال محمد في كتاب الاستحسان في الأخبار بطهارة الماء، ونجاسته وحل الطعام وحرمته أن خبر الاثنين أولى من خبر الواحد، وخبر الحرين أولى من خبر العبدين، ولأن القلب إلى خبر الاثنين أميل وكذا إلى خبر الحرين والرجلين، وقلنا: هذا متروك بإجماع السلف، فإنهم لم يرجحوا بزيادة العدد وبالحرية والذكورة، ولو رجحوا النقل ألا ترى أن خبر المرأة والرجل، وخبر الحر والعبد سواء والقلب إلى قول الرجل، والحر أميل، وإنما رجح خبر الاثنين على خبر الواحد، وخبر الحرين على خبر العبدين في مسألة الاستحسان لظهور الترجيح بذلك في حقوق العباد، وهذا وإن كان يرجع إلى إثبات حق الشيء، ولكنه يلزم العبد نوع حكم بقوله فاشبه الشهادة من وجه فجاز الترجيح بالعدد والحرية والذكورة.

وأما الحكم بخبر الواحد فمضاف إلى قول الرسول عليه السلام، وإلى إلزامه لا إلى إلزام هذا المخبر، وخبر الواحد والاثنين سواء في وجوب العمل به.

الآخر قلتها، أو كان راوي أحدهما مذكراً والآخر مؤنثاً، أو راوي أحدهما حراً، والآخر عبداً، لم يترجح أحد الخبرين على الآخر بهذه المزية، لأن المعتبر في هذا الباب العدالة، وهي لا تختلف بالكثرة والذكورة، والحرية فإن عائشة كانت أفضل من أكثر الرجال، وبلالاً كان أفضل من أكثر الحرائر، والجماعة القليلة العادلة أفضل من الكثيرة العاصية.

وفي قوله: فضل عدد الرواة إشارة إلى أن عدداً لا يترجح على عدد، بعد أن كان في درجة الآحاد، وأما إن كان في جانب واحد، وفي جانب اثنان يترجح خبر اثنين على خبر الواحد وقال بعضهم: نترجح جهة الكثرة على جانب القلة، تمسكاً بما ذكر محمد رحمه الله في مسائل المال ولكنا تركناه بالإستحسان.

(وإذا كان في أحد الخبرين زيادة) ولم تذكر تلك الزيادة في الخبر الآخر (فإن كان راوي الأصل واحداً يؤخذ بالمثبت للزيادة، كما في الخبر المروي في التحالف).

اعلم أنه إذا كان في أحد الخبرين زيادة لم تذكر تلك الزيادة في الخبر الآخر، فإن كان راوي الأصل واحداً يؤخذ بالمثبت للزيادة، ويجعل حذف تلك الزيادة في الخبر الثاني مضافاً إلى قلة ضبط الراوي، وذلك مثل ما يرويه ابن مسعود أن النبي عليه السلام، قال: إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا، وترادا، وفي رواية أخرى لم يذكر هذه الزيادة فأخذنا بالمثبت للزيادة، وقلنا: لا يجري التحالف إلا عند قيام السلعة، وقال محمد والشافعي رحمهما الله: يعمل بالحديثين، لأن العمل بهما ممكن فلا نشتغل بترجيح أحدهما في العمل به، وقلنا إذا كان أصل الخبر واحداً، فلا يثبت كونهما خبرين بالاحتمال، وحينئذ يكون حذف الزيادة من بعض الرواة لا طريق له سوى قلة ضبط الراوي . .

(فأما إذا اختلف الراوي، فيجعل كالخبرين، ويعمل بهما كما هو مذهبنا في أن المطلق لا يحمل على المقيد في حكمين).

اعلم أن الراوي إذا اختلف علم أنهما خبران، وأنه عليه السلام إنما قال: كل واحد منهما في وقت آخر فيجب العمل بهما بحسب الإمكان، كما مر أن المطلق لا يحمل على المقيد عندنا في حكمين، وهذا كما روي أن النبي عليه

(وإذا كان في أحد الخبرين زيادة، فإن كان الراوي واحداً يؤخذ بالمثبت للزيادة، كما في الخبر المروي في التحالف) وهو ما روى ابن مسعود أنه إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا، وترادّا.

وفي رواية أخرى عنه لم يذكر قوله: والسلعة قائمة فأخذنا بالمثبت للزيادة، وقلنا: لا يجري التحالف إلا عند قيام السلعة، فكان حذف القيد من بعض الرواة لقلة الضبط. (وإذا اختلف الراوي فيجعل كالخبرين، ويعمل بهما كما هو مذهبنا في أن المطلق لا يحمل على المقيد في حكمين) كما روي أنه عليه السلام

السـلام نهى، عن بيع الـطعام قبـل القبض، وقال لعتـاب بن أسيـد: انههم عن أربعة عن بيع مـا لم يقبضوا فـإنا نعمـل بهما ولا نحمـل المطلق منهـما على المقيـد بالطعام، حتى لا يجوز بيع سائر العروض قبل القبض، كما لا يجوز بيع الطعام قبل القبض.

فصل

في البيان (وهذه الحجج تحتمل البيان).

فوجب الحاق البيـان بهما، والكـلام فيه في تفسيـره وتقسيمه: أمـا الأول: فهو في كلام العرب عبارة عن الإظهار قال الله تعـالى: ﴿علمه البيـان﴾[1] وقال: ﴿وهذا بيان للناس﴾[2] وقال: ﴿ثم إن علينا بيانه﴾[3].

وقال عليه السلام: «إن من البيان لسحراً»، والمراد بهذا كله الإظهار، وقـد

نهى عن بيـع الطعـام قبل القبض، وروي أنـه عليه السـلام نهى عن بيع مـا لم يقبض، فلم يقيد بالطعام فقلنا: لا يجوز بيع العروض قبل القبض، كما لا يجوز بيـع الطعـام قبله، ولما فـرغ المصنف عن بيان المعـارضة المشتـركة بـين الكتـاب والسنة شرع في تحقيق أقسام البيان المشتركة بينهما فقال:

فصل وهذه الحجج

يعني الكتاب والسنة بأقسامها (تحتمل البيان) أي تحتمل أي يبينهـا المتكلم بنوع بيان من الأقسام الخمسة المعلومة بالإستقراء.

---

(١) سورة الرحمن: الآية ٤.
(٢) سورة آل عمران: الآية ١٣٨.
(٣) سورة القيامة: الآية ١٩.

يستعمل في الظهور يقال: بان لي معنى هذا الكلام بياناً أي ظهر فاستعمل متعدياً وغير متعد، والمراد به في هذا الباب عندنا إظهار المراد للمخاطب، وقيل: هو ظهور المراد للمخاطب والعلم بالأمر الذي حصل له عند الخطاب، والأصح هو الأول لأنه عليه السلام كان مأموراً بالبيان للناس قال الله تعالى: ﴿لتبين للناس ما نزل إليهم﴾[1] ومعلوم أنه بين لكل من وقع له العلم ببيانه فأقرّ ومن لم يقع العلم به فأصر، ولو كان البيان عبارة عن العلم الواقع للمبين له لم يكن مبيناً للكل، وقيل: هو إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي، وهو أشكل من البيان لوجود التجوز في الخبر، واحتمال الإشكال وجوهاً شتى كالمجمل والمشترك والخفي.

والمقصود من التعريف زيادة كشف الشيء، لأن زيادة الإشكال فيه مع أنه لبيان نحو المجمل، والبيان قد يكون في غيره، ثم البيان قد يكون بالفعل كما يكون بالقول، وقال بعض المتكلمين: لا يكون البيان إلا بالقول، لأن الفعل يطول فيتراخى البيان، والوصل شرط عندهم، ولنا أنه عليه السلام بين الصلاة والحج بالفعل، فقال: صلوا كما رأيتموني أصلي، وخذوا عني مناسككم، ولأن البيان إظهار المراد، وقد يكون الفعل أدل على المراد من القول.

(و) أما الثاني: **فـ(ـهو على خمسة أوجه**: لأنه إما أن يكون بيان **تقرير**، أو بيان **تفسير**، أو بيان **تغيير**، أو بيان **ضرورة**، أو بيان **تبديل**) لأنه لا يخلو إما أن يكون بيان ضرورة أولاً.

والثاني: لا يخلو إما أن يكون المبين مفهوم المعنى بدون البيان أولاً.

الثاني: بيان المجمل والمشترك، **والأول**: لا يخلو إما أن يتغير مفهومه الأصلي بالبيان أولاً.

الثاني: بيان التقرير، والأول لا يخلوا إما أن يقع التغيير قبل ثبوت موجبه

(١) سورة النحل: الآية ٤٤.

أولاً، فالأول بيان التغيير، والثاني: بيان التبديل (أما بيان التقرير فهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز، أو الخصوص) كما في قوله تعالى: ﴿ولا طائر يطير بجناحيه﴾[1] فإن الطيران يكون بالجناح حقيقة، ولكن يحتمل غيره، كما يقال: المرء يطير بهمته، ولهذا قلنا: إذا قال لامرأته أنت طالق، أو لعبده أنت حر، ونوى به الطلاق من النكاح، أو الحرية عن الرق والملك صح، لأنه تقرير للحكم الثابت بظاهر الكلام، لأن الطلاق عبارة عن رفع القيد، فاحتمل غير قيد النكاح، وهو القيد الحسي مجازاً، ولهذا إذا نوى ذلك يدين فيما بينه وبين الله تعالى، فإذا عنى به الطلاق عن النكاح فقد قرره، والتحرير عبارة عن التخليص، فاحتمل أن يكون من العمل مجازاً، ولهذا إذا نواه دين فيما بينه وبين الله تعالى فلما قال: نويت به الحرية من الرق، والملك فقد قرره.

وقوله تعالى: ﴿فسجد الملائكة كلهم أجمعون﴾[2] فالملائكة جمع عام، فاحتمل الخصوص بأن يراد به بعضهم فقطع هذا الاحتمال بقوله: كلهم أجمعون، فهو بيان تقرير كما ترى، (وأما بيان التفسير، فبيان المجمل والمشترك) كقوله تعالى: ﴿أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾[3] ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾[4]، فإن الصلاة مجمل ولحقه البيان بالسنة، وكذا الزكاة مجمل في حق

(وهو إما أن يكون بيان تقرير، وهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز، أو الخصوص) فالأول مثل قوله تعالى: ﴿ولا طائر يطير بجناحيه﴾ فإن قوله: طائر يحتمل المجاز بالسرعة في السير، كما يقال: للبريد طائر، فقوله: يطير بجناحيه، يقطع هذا الإحتمال، ويؤكد الحقيقة.

والثاني: مثل قوله تعالى: ﴿فسجد الملائكة كلهم أجمعون﴾ فإن الملائكة جمع شامل لجميع الملائكة، ولكن يحتمل الخصوص فأزيل بقوله: كلهم أجمعون، هذا الإحتمال وأكد العموم، (أو بيان تفسير كبيان المجمل والمشترك) فالمجمل كقوله تعالى: ﴿وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾ فلحقه البيان بالسنة

---

(١) سورة الانعام: الآية ٣٨. (٢) سورة الحجر: الآية ٣٠.
(٣) سورة البقرة: الآية ٤٣. (٤) سورة المائدة الآية ٣٨.

النصاب، وقدر ما يجب، ثم لحقه البيان بالسنة، وكذا السرقة مجمل في حق النصاب، ولحقه البيان بالسنة، ونظيره من مسائل الفقه قوله لامرأته: أنت بائن فإنه إذا عنى به الطلاق صح، لأن البينونة مشتركة تحتمل ضروب البينونات عن النكاح، وعن الخيرات وغير ذلك، فإذا عنى الطلاق كان بيان تفسير، ثم يعمل بأصل الكلام بعد التفسير حتى يكون الواقع به بائناً، وكذلك في سائر الكنايات على ما عرف ولفلان عليّ ألف درهم، وفي البلد نقود مختلفة فإنه إذا عنى به نقد كذا كان بيان تفسير، لأن الاسم يحتمل ضروب دراهم، ولفلان عليّ شيء فإنه يجوز بيانه متصلاً ومنفصلاً، لأنه تكلم بكلام مجمل.

(وأنهما يصحان موصولاً ومفصولاً) أما بيان التقرير، فلأنه مقرر للحكم الثابت بظاهر الكلام لا معتبر له فيصح متصلاً ومنفصلاً، وأما بيان التفسير فكذلك عند الجمهور لقوله تعالى: ﴿ثم إن علينا بيانه﴾[1] وثم للتراخي، والمراد بيان القرآن لتقدم ذكره.

وفيه المجمل والمشترك فينصرف إلى الكل، ويجوز بيان الكل منفصلاً، ولا يقال: يحتمل أن يراد به بيان التقرير لأنه ذكر مطلقاً، فلا يفيد بلا دليل، أو لأنه بيان من وجه دون وجه، لأنه إزالة الخفاء، ولا خفاء ثمة ظاهراً.

(وعند بعض المتكلمين لا يصح بيان المجمل والمشترك إلا موصولاً) لأنه لا يمكن العمل بالخطاب بدون البيان والمقصود به فهمه والعمل به، فلو جاز تأخير خير البيان لأفضى إلى تكليف ما ليس في الوسع وهو مردود.

القولية والفعلية والمشترك كقوله تعالى: ﴿ثلاثة قروء﴾ فإن قروء لفظ مشترك بين الطهر والحيض بينه النبي عليه السلام، بقوله: «طلاق الأمة ثنتان، وعدتها حيضتان» فإنه يدل على أن عدة الحرة ثلاث حيض لا ثلاثة أطهار. (وأنهما يصحان موصولاً ومفصولاً، وعند بعض المتكلمين لا يصح بيان المجمل والمشترك إلا موصولاً) لأن المقصود من الخطاب إيجاب العمل، وذا موقوف على

---

(١) سورة القيامة: الآية ١٩.

قلنا: إنما يكون كذلك أن لو لزمنا العمل به قبل البيان، وليس كذلك، بل يلزمنا أن نعتقد فيه أن ما أراد به فهو حق، فكان ابتلاء بمجرد الاعتقاد، وهو أعظم من الابتلاء بالفعل، ألا يرى أن الابتلاء بالمتشابه لاعتقاد الحقية، فيما هو المراد به صحيح مع اليأس عن البيان، فلأن يصح الابتلاء باعتقاد الحقية في المجمل مع انتظار البيان أولى.

(وأما بيان التغيير، فالتعليق بالشرط والاستثناء، وإنما يصح ذلك موصولاً فقط) أي هذا البيان يصح موصولاً، ولا يصح مفصولاً بالإجماع، وأما ما روي عن ابن عباس أنه يجوز الاستثناء المنفصل، فإن صحت هذه الرواية عنه فالمراد به ما إذا نوى الاستثناء عند التلفظ، ثم أظهره فإنه يدين فيما بينه وبين الله تعالى، لأنه إذا قال: بع داري ممن شئت، ثم قال: بعد مدة، إلا من زيد فإنه باطل، ولأنه لو جاز ذلك لما استقر شيء من الطلاق والعتاق واليمين لجواز ورود

فهم المعنى الموقوف على البيان، فلو جاز تأخير البيان لأدّى إلى تكليف المحال، ونحن نقول: يفيد الإبتلاء باعتقاد الحقيقة في الحال، مع انتظار البيان للعمل، ولا بأس فيه، لأن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يصح، وأما عن الخطاب فيصح، وربما يؤيدنا قوله تعالى: ﴿فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم إن علينا بيانه﴾ فإن ثم للتراخي، وهو يدل على أن مطلق البيان يجوز أن يكون متراخياً، لكن خصصنا عنه بيان التغيير لما سيأتي فبقي بيان التقرير والتفسير على حاله يصح موصولاً ومفصولاً، (أو بيان تغيير كالتعليق بالشرط والإستثناء) فإن الشرط المؤخر في الذكر مثل قوله: أنت طالق إن دخلت الدار بيان مغير لما قبله من التنجيز إلى التعليق، إذ لو لم يكن قوله: إن دخلت الدار يقع الطلاق في الحال، وبإتيان الشرط بعده صار معلقاً بخلاف الشرط المقدم، فإنه ليس كذلك في رأينا، وهكذا الاستثناء في مثل قوله: له عليّ ألف إلا مائة غير وجوب المائة عن ذمته، ولو لم يكن قوله إلا مائة لكان الواجب عليه ألفاً بتمامه.

(وإنما يصح ذلك موصولاً فقط) لأن الشرط والإستثناء كلام غير مستقل

الاستثناء بعده، وإنما سمينا التعليق بالشرط والاستثناء بيان تغيير لما ظهر من أثر كل واحد منهما، أعني البيان والتغيير، وذلك لأن مقتضى قوله: لعبده: أنت حر نزول العتق في المحل، واستقراره فيه، وأن يكون علة للحكم بنفسه، فإذا ذكر الشرط تغير ذلك لأنه تبين أنه ليس بعلة للحكم قبل الشرط، وأنه ليس بإيجاب للعتق، بل هو يمين، وأن محله ذمة الحالف، ولا يصل إلى العبد إلا بعد خروجه من أن يكون يميناً لوجود الشرط، فصار الشرط مغيراً له من هذا الوجه، ولكنه بيان مع ذلك، لأن البيان إظهار حكم الحادثة عند ابتداء وجوده، فأما التغيير بعد الوجود فنسخ، وليس ببيان.

ولما كان التعليق بالشرط لابتداء وقوعه غير موجب، وإنما ينقلب موجباً عند الشرط، والكلام يحتمله شرعاً إذ التكلم بالعلة، ولا حكم لها جائز شرعاً كالبيع بالخيار والبيع الموقوف وبيع الهازل وطلاق الصبي، واعتاقه سمي هذا بياناً، فسمي بيان تغيير لاشتماله على هذين الوصفين، وكذلك الاستثناء فإن مقتضى قوله: لفلان عليّ ألف درهم وجوب العدد المسمى في ذمته، ويتغير ذلك بقوله: إلا مائة لا على طريق أنه يرتفع بعض ما كان واجباً، فإنه نسخ، بل على طريق أنه منع بعض التكلم، وصار عبارة عما وراء المستثنى، فكأنه قال عليّ تسعمائة، فكان بياناً لأنه تبين أن المراد من صدر الكلام هذا القدر ابتداء، وإطلاق اسم الكل وإرادة البعض سائغ، فسمي بيان التغيير، لاشتماله على

لا يفيد معنى بدون ما قبله، فيجب أن يكون موصولاً به، ولأنه عليه السلام، **قال:** من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليكفر عن يمينه، ثم ليأت **بالذي** هو خير جعل مخلص اليمين هو الكفارة، ولو صح الإستثناء متراخياً **لجعله مخلصاً أيضاً** بأن يقول الآن إن شاء الله تعالى ويبطل اليمين.

وروي عن ابن عباس أنه يصح مفصولاً أيضاً لما روى أنه عليه السلام **قال: لا غزون** قريشاً ثم **قال** بعد سنة: إن شاء الله تعالى، وهذا النقل غير **صحيح عندنا**، وروي أنه قال أبو جعفر المنصور الدوانيقي الذي كان من

الوصفين، ألا ترى أن التعليق بالشرط والاستثناء لو صح كل واحد منهما متراخياً كان ناسخاً، فدل أنهما متغيران غير أن الاستثناء يمنع انعقاد التكلم إيجاباً في بعض الجملة أصلاً، والتعليق يمنع الانعقاد لأحد الحكمين، هو الإيجاب أصلاً، ويبقى الثاني وهو الاحتمال فعلم أنهما من واد واحد، إذ كل واحد منهما يمنع الانعقاد، وكانا من باب التغيير عن الموجب، وهو الوقوع في الحال، ووجوب بعض الألف دون التبديل، وهو النسخ إذ النسخ رفع بعد الوجود، لا المنع قبل الثبوت، وهما للمنع من الانعقاد لا للرفع بعد الوجود.

(واختلف في خصوص العموم، فعندنا لا يقع الخصوص متراخياً)، بل يكون نسخاً، أما إذا اقترن الخصوص بالعموم، فيكون بياناً (وعند الشافعي يجوز ذلك) أي يجوز متراخياً، كما يجوز متصلاً وقال أصحابنا فيمن قال: أوصيت بهذا الخاتم لفلان، وفصه لآخر بكلام متصل، إن الثاني يكون خصوصاً للأول، وتكون الحلقة للأول، والفص للثاني، ويصير التخصيص بياناً كالاستثناء، ولو فصل لم يكن خصوصاً فتكون الحلقة للموصى له بالخاتم، والفص بينهما نصفان لوقوع التعارض، بينهما في الفص، فلم يصر بياناً مع الفصل كالاستثناء، فعلم أنهم لم يروا التخصيص بياناً إلا مقارناً.

(وهذا بناء على أن العموم مثل الخصوص عندنا في إيجاب الحكم قطعاً)

الخلفاء العباسية لأبي حنيفة لم خالفت جدي في عدم صحة الإستثناء متراخياً فقال أبو حنيفة رحمه الله: لو صح ذلك بارك الله في بيعتك، أي يقول الناس الآن إن شاء الله، فتنتقض بيعتك فتحير الدوانيقي وسكت.

(واختلف في خصوص العموم، فعندنا لا يقع متراخياً، وعند الشافعي رحمه الله يجوز ذلك) هذا الإختلاف في تخصيص يكون ابتداء، وأما إذا خص العام مرة بالموصول، فإنه يجوز أن يخص مرة ثانية بالمتراخي اتفاقاً، وهو مبني على أن تخصيص العام عندنا بيان تغيير فلا جرم يتقيد بشرط الوصل، وعنده بيان تقرير فيصح موصولاً ومفصولاً، وهذا معنى ما قال: (وهذا بناء على أن

كالألف فإنه اسم لذلك العدد المعين على سبيل القطع، بلا احتمال لغيره، ولو احتمل الخصوص متراخياً لما أوجب الحكم قطعاً كالعام المخصوص، وهذا لأن بالخصوص يظهر أن المخصوص لم يكن مراداً بالعام ابتداء، فيلزم أن يعتقد أنه موجب قطعاً في جميع أفراده وغير موجب في الجميع، فيكون تناقضاً.

(وبعد الخصوص لا يبقى القطع) لأن العام بعد الخصوص لا يبقى قطعياً لما مر (فكان تغييراً من القطع إلى الاحتمال، فيقيد بشرط الوصل) كالشرط والاستثناء.

(وعنده ليس بتغيير، بل هو تقرير فيصح موصولاً ومفصولاً) وهذا لأن العام عنده ظاهره للتعميم مع احتمال الخصوص كالعام الذي ثبت خصوصه، فكان التخصيص بياناً لما كان يحتمله، فكان تقريراً، لأنه يبقى بعد التخصيص موجباً محتملاً، كما كان قبل التخصيص موجباً محتملاً، وهو إمارة بيان التقرير، ولا خلاف أن ما كان بياناً محضاً صح متراخياً، لأن البيان المحض إنما يكون في محل فيه إجمال، أو اشتراك، ولا يجب العمل مع الإجمال والاشتراك، فيصح البيان متراخياً لتحصيل الابتلاء، بالاعتقاد مرة، وبالفعل مع الاعتقاد أخرى،

العموم مثل الخصوص عندنا في إيجاب الحكم قطعاً وبعد الخصوص لا يبقى القطع، فكان تغييراً) أي كان التخصيص بيان تغيير (من القطع إلى الإحتمال فيتقيد بشرط الوصل وعنده ليس بتغيير، بل هو تقرير) للظنية التي كانت له قبل التخصيص (فيصبح موصولاً ومفصولاً) ولما تقرر عندنا أن تخصيص العام لا يصح متراخياً، ورد علينا ثلاثة أسئلة الأول أن الله تعالى أمر أولاً بني إسرائيل ببقرة عامة حين طلبوا أن يعلموا قاتل أخيهم، فقال: ﴿إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة﴾[1] ثم لما حاولوا أن يعلموا أنها بأي كمية وكيفية، ولون بينها الله تعالى بالتفصيل على ما نطق به التنزيل، فقد خص العام ههنا وهو البقرة متراخياً فأشار إلى جوابه بقوله.

---

(١) سورة البقرة: الآية ٦٧.

وما لم يكن بياناً محضاً، بل فيه تغيير كان كالاستثناء والتعليق بالشرط، أو تبديل كقوله: أنت طالق إن شاء الله، لم يصح متراخياً، فعندنا لما كان خصوص دليل العموم تغييراً، لا يصح متراخياً، وعنده ليس بتغيير فيصح متراخياً.

(وبيان بقرة بني اسرائيل من قبيل تقييد المطلق، فكان نسخاً، فصح متراخياً والأهل لم يتناول الابن، لا أنه خص بقوله تعالى: ﴿ إنه ليس من أهلك﴾[1].

(وبيان بقرة بني إسرائيل من قبيل تقييد المطلق) لا من قبيل تخصيص العام، لأن قوله: بقرة نكرة في موضع الإثبات وهو خاصة وضعت لفرد واحد لكنها مطلقة بحسب الأوصاف، (فكان نسخاً) فلذلك صح متراخياً، لأن النسخ لا يكون إلا متراخياً.

الثاني: إن قوله تعالى: خطاباً لنوح عليه السلام: ﴿فاسلك فيها من كل زوجين اثنين وأهلك﴾[2] أي أدخل في السفينة من كل جنس من الحيوان زوجين اثنين ذكراً وأنثى، وأدخل أهلك أيضاً، فيها، فالأهل عام متناول لكل أولاده، ثم خص منه كنعان بن نوح بقوله: إنه ليس من أهلك فقد خص العام متراخياً ههنا أيضاً فأجاب بقوله:

(والأهل لم يتناول الإبن) لأن أهل النبي من كان تابعه في الدين والتقوى، لا من كان ذا نسب منه، فلم يكن لابن الكافر أهلاً له.

(لا أنه خص بقوله تعالى: ﴿إنه ليس من أهلك﴾ حتى يكون تخصيص العام متراخياً، ولكن يرد عليه أنه تعالى استثنى ابنه أولاً بقوله: ﴿وأهلك إلا من سبق عليه القول﴾، فلو لم يكن الأهل في النسب مراداً لما احتيج إلى الاستثناء، ولكن نوحاً عليه السلام لم يتفطن له لغاية شفقته عليه حتى سأل من الله تعالى، وقال: ﴿رب إن ابني من أهلي، وإن وعدك الحق، وأنت أحكم الحاكمين، قال: يا نوح إنه ليس من أهلك إنه عمل غير صالح﴾.

---

(١) سورة هود: الآية ٤٦.
(٢) سورة المؤمنون: الآية ٢٧.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّكُم وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ﴾[1] لم يتناول عيسى عليه السلام، لا أنه خص بقوله تعالى: ﴿إن الَّذِينَ سَبَقَتْ لهم منا الحسنى﴾[2] اعلم أن الشافعي احتج لإثبات أصله بقوله تعالى: ﴿إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة﴾[3] فقد تأخر بيان أوصافها إلى أن سألوا، وعندنا هذا تقييد للمطلق، وزيادة على النص، فكان نسخاً والنسخ لا يكون إلا متراخياً.

وهذا لأن بقرة نكرة في موضع الإثبات فكانت خاصة، فكيف تحتمل التخصيص، ولكنها مطلقة فتحتمل التقييد، وتقييد المطلق نسخ، وعند الشافعي المطلق عام، فقد بني السؤال على أصله.

وبقوله تعالى: ﴿فاسلك فيها من كل زوجين اثنين وأهلك﴾ أي أدخل في السفينة وسلك متعد كقوله تعالى: ﴿ما سلككم في سقر﴾[4] من كل أمة زوجين ذكر وأنثى كالجمل والناقة، والحصان، والرمكة، واثنين تأكيد وزيادة بيان

الثالث: إن قوله تعالى: ﴿إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم﴾ كلمة ما عامة لكل معبود سواء، فقال عبد الله بن الزبعرى أليس أن عيسى وعزيراً والملائكة قد عبدوا من دون الله أفتراهم يعذبون في النار، فنزل قوله تعالى: ﴿إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون﴾.

فخص كلمة ما بهذه الآية متراخياً فأجاب بقوله: (وقوله تعالى: إنكم وما تعبدون من دون الله، لم يتناول عيسى عليه السلام لا أنه خص بقوله تعالى، إن الذين سبقت لهم منا الحسنى) لأن كلمة ما لذوات غير العقلاء وعيسى ونحوه لم يدخل في عموم كلمة ما لكن ابن الزبعرى إنما سأل تعنتاً وعناداً، ولذا قال له النبي عليه السلام: أجهلك بلسان قومك، أما علمت أن ما لغير العقلاء، ومن للعقلاء، ثم لما كان بيان التغيير منقسماً إلى الشرط، والإستثناء، وقد مضى بيان

---

(١) سورة الأنبياء: الآية ٩٨.
(٢) سورة الأنبياء: الآية ١٠١.
(٣) سورة البقرة: الآية ٦٧.
(٤) سورة المدثر: الآية ٤٢.

وأهلك نساءك، وأولادك، فعموم اسم الأهل يتناول ابنه، ثم لحقه خصوص متراخ بقوله: ﴿انه ليس من أهلك﴾ وقلنا: البيان كان متصلاً به، فإنه قال: إلا من سبق عليه القول، أي سبق القول من الله بإهلاكه، والمراد ما سبق من وعد إهلاك الكفار بقوله أنهم مغرقون، وكان ابنه منهم، ولأن الأهل لم يتناول ابنه الكافر، لأن أهل الرسل من اتبعهم في دينهم وآمن بهم، فعلى هذا يكون الأهل مشتركاً لأنه احتمل أن يكون المراد الأهل من حيث النسب، واحتمل أن يكون المراد الأهل من حيث المتابعة في الدين، فبين الله تعالى أن المراد أهله من حيث المتابعة في الدين، وأن ابنه الكافر ليس من أهله، وتأخير البيان في المشترك صحيح لما مر.

فإن قلت: لو لم يكن الأهل متناولاً للابن لما قال نوح عليه السلام: إن ابني من أهلي، قلت: إنما قال ذلك، لأنه كان دعاه إلى الإيمان بقوله: يا بني اركب معنا، ولا تكن مع الكافرين، أي أسلم واركب معنا تسلم، وكان يظنّ فيه أنه يؤمن حين تنزل الآية الكبرى، وهو الطوفان.

فلما أنزلها الله تعالى حسن ظنه به وامتدّ نحوه رجاؤه، فبنى عليه سؤاله، فلما وضح له أمره بقوله تعالى: ﴿إنه ليس من أهلك إنه عمل غير صالح﴾ أعرض عنه وسلمه للعذاب.

وقال: رب إني أعوذ بك أن أسألك ما ليس به علم، ومثل هذا يجوز في معاملات الرسل عليهم السلام بناء على العلم البشري إلى أن ينزل الوحي.

ألا ترى أن إبراهيم استغفر لأبيه بناء على رجاء إيمانه، لأنه وعده أبوه أن يؤمن بالله، قال الله تعالى: ﴿وما كان استغفار ابراهيم لأبيه إلا عن موعدة وعدها إياه فلما تبين له أنه عدوّ لله تبرأ منه﴾[1] وبقوله: ﴿انكم وما تعبدون من

الشرط في بحث الوجوه الفاسدة، ترك ذكره واشتغل ببحث الإستثناء فقال:

---

(١) سورة التوبة: الآية ١١٤.

دون الله حصب جهنم﴾ فإن المراد بها الأصنام دون عيسى والملائكة، وإنما عرف ذلك ببيان متراخ بقوله تعالى: ﴿إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون﴾ فإنها نزلت بعدما عارض ابن الزبعرى بعيسى والملائكة، وقال: إن النصارى عبدوا المسيح، وبنو مليح عبدوا الملائكة، فضج أهل مكة، وقلنا: إن أول الآية لم يتناول عيسى والملائكة لأن ما لذوات غير العقلاء، ولا يدخل تحتها من يعقل إلا مجازاً غير أن الكفرة كانوا متعنتين يجادلون بالباطل بعدما تبين لهم الحق، ويتكلمون بلبس، وكأن رسول الله عليه السلام يسكت عن جوابهم إعراضاً عن اللغو متمسكاً بقوله تعالى: ﴿وإذا سمعوا اللغو أعرضوا عنه﴾، ثم إن الله تعالى تولى الجواب ببيان شاف يردّ لبسهم فقال: ﴿إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون﴾ فكان بياناً زائداً لإزالة اللبس على وجه التقرير، وانه يصح متصلاً ومتراخياً، ونظيره محاجة الخليل عليه السلام مع اللعين بقوله: ﴿ربي الذي يحيي ويميت﴾[1] وكان المراد به الإحياء الحقيقي، فقال اللعين: أنا أحيي وأميت، وأراد به إحياء مجازاً يدفع سبب الهلاك عن حيّ فأعرض إبراهيم عليه السلام عن جوابه وجاء بما يزيل اللبس عن العامة، فقال: إن الله يأتي بالشمس من المشرق فأتِ بها من المغرب، فبهت الذي كفر، بقوله تعالى: ﴿إنا مهلكو أهل هذه القرية﴾[2] فعموم هذااللفظ تناول لوطاً وأهله، والمراد به غير لوط وأهله وخص متراخياً حيث سأل ابراهيم عليه السلام فقال: ﴿إن فيها لوطاً قالوا نحن أعلم بمن فيها لننجينه وأهله﴾ وقلنا البيان كان مقروناً به، أما في هذه الآية فلقوله: ﴿إن أهلها كانوا ظالمين﴾[3] فأخبروا بالهلاك بسبب الظلم، فكان لوط عليه السلام وأهله لم يدخلوا تحت هذا النص بالتعليل، وأما في غير هذه الآية فلقوله: إلا آل لوط إنا لمنجوهم أجمعين إلا امرأته، فإن قلت: فما معنى سؤال إبراهيم الرسل بقوله: إن فيها لوطاً إن لم يدخل تحت النص، قلت: فيه معنيان:

---

(١) سورة العنكبوت: الآية ٣١.

(٢) سورة العنكبوت: الآية ٣١.

(٣) سورة البقرة: الآية ٢٥٨.

أحدهما: أنه علم يقيناً أن لوطاً ليس من المهلكين، ولكنه خصه في سؤاله لتزداد طمأنينة القلب، وليكون فيه زيادة إكرام للوط عليه السلام بوعد النجاة خاصاً، وهو نظير قوله: ﴿رب أرني كيف تحيي الموتى﴾[1] مع أنه كان متيقناً بإحياء الموتى، ولكنه سأله لينضم العيان إلى ما علم يقيناً، فيزداد به طمأنينة القلب، فليس الخبر كالمعاينة.

وثانيهما: أن العذاب قد ينزل خاصاً بالظالمين، كما كان بأصحاب السبت، وقد ينزل عاماً فيكون عذاباً في حق الظالمين، وابتلاء في حق المطيعين، كما قال الله تعالى: ﴿واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة﴾[2] فأراد الخليل عليه السلام أن يبين له أن عذاب أهل تلك القرية من أيّ النوعين، وأن يعلم أن لوطاً ينجو من ذلك أن يبتلى به، وبقوله تعالى: ﴿ولذي القربى﴾ فإنه عام خص منه بنو نوفل، وبنو عبد شمس متراخياً بسؤال عثمان وجبير بن مطعم، وقلنا: هذا من قبيل بيان المجمل لأن القربى مجمل، فإنه يحتمل أن يراد به قرب القرابة، وذا متنوع من يتصل بأبيه وبجده وبجد جدّه.

ويحتمل أن يراد به قرب النصرة، فكان قول النبي عليه السلام إنما بنو هاشم وبنو المطلب كشيء واحد، وأنهم لم يفارقوني في الجاهلية والإسلام بياناً أن المراد به قرب النصرة، لا قرب القرابة، وقد بينته مستقصى في المستصفى.

(والاستثناء يمنع التكلم بقدر المستثنى فيجعل تكلماً بالياً بالباقي بعده،

(والإستثناء يمنع التكلم بحكمه بقدر المستثنى) متعلق بالتكلم كأنه قال: والإستثناء يمنع التكلم بقدر المستثنى مع حكمه يعني كأنه لم يتكلم بقدر المستثنى أصلاً (فيجعل تكلماً بالباقي بعده) أي بعد الإستثناء فإذا قال له على ألف درهم

---

(١) سورة البقرة الآية: ٢٦٠.

(٢) سورة الأنفال: الآية: ٢٥.

وقال الشافعي رحمه الله: يمنع الحكم بطريق المعارضة لإجماع أهل اللغة أن الاستثناء من النفي إثبات، ومن الإثبات نفي . . .

ولأن قوله: لا إله إلا الله للتوحيد، ومعناه النفي والإثبات، فلو كان تكلماً بالباقي، لكان نفياً لغيره لا إثباتاً له) إعلم أنهم اختلفوا في كيفية عمل الاستثناء والتعليق بالشرط، فقال أصحابنا: الاستثناء يمنع التكلم بحكمه أي مع حكمه

إلا مائة، فكأنه قال له: على تسعمائة فقدر المائة كأنه لم يتكلم به، ولم يحكم عليه، كما كان في التعليق بالشرط لم يتكلم بالجزاء حتى وجد الشرط (وعند الشافعي رحمه الله يمنع الحكم بطريق المعارضة) يعني أن المستثنى قد حكم عليه أولاً في الكلام السابق، ثم أخرج بعد ذلك بطريق المعارضة، فكان تقدير قوله: لفلان عليّ ألف درهم إلا مائة إلا مائة . فإنها ليست علي، فإن صدر الكلام يوجبها، والإستثناء ينفيها، فتعارضا، فتساقطا.

وقيل: فائدته تظهر فيما إذا استثنى خلاف جنسه كقوله: لفلان عليّ ألف درهم إلا ثوباً، فعندنا لا يصح الإستثناء، لأنه لا يصح بياناً، وعنده يصح فينقص من الألف قدر قيمة الثوب، لأن عمل الإستثناء كالدليل المعارض، وهو بحسب الإمكان، والإمكان ههنا في نفي مقدار قيمته، ولا يخلو هذا عن خدشة.

(لإجماع أهل اللغة على أن الإستثناء من النفي إثبات ومن الإثبات نفي: هذا دليل للشافعي رحمه الله على أن عمل الإستثناء بطريق المعارضة لأن النفي والإثبات يتعارضان معاً.

(ولأن قوله: لا إله إلا الله للتوحيد، ومعناه النفي والإثبات، فلو كان تكلماً بالباقي لكان نفياً لغيره لا إثباتاً له) لأن المعنى حينئذ، لا إله غير الله، فيكون نفياً لغير الله، لا إثباتاً لله الذي هو المقصود، وبخلاف ما لو حملنا على

بقدر المستثنى فيجعل تكلماً، بالباقي بعده، فكأنه لم يتكلم في حق الحكم بقدر المستثنى وقال الشافعي: الاستثناء يمنع الحكم بطريق المعارضة، فعنده يمنع الموجب لا الموجب، وعندنا يمنع الموجب والموجب، فالحاصل أن قدر المستثنى لا يثبت فيه حكم الصدر بالإجماع إلا عندنا إنما لا يثبت لعدم النص الموجب في حقه، كأنّ صدر الكلام انتهى عند الاستثناء.

وهذا كالإيجاب إلى غاية يفوت حكمه إذا انتهى إلى الغاية لا بنص الغاية، بل بعدم الدليل كالصوم إلى الليل، وعنده لا يثبت لمعارضة نص الاستثناء نص المستثنى منه فصدر الكلام يوجبه، والاستثناء ينفيه متعارضاً متساقطاً، فلم يثبت الحكم، كما قالوا جميعاً في العام إذا خص منه شيء فإن حكم العام لم يثبت في قدر ما تناوله النص الخاص، لا بعدم العام فيه، ولكن بمعارضة النص الخاص في ذلك القدر، وكذلك اختلفوا في التعليق بالشرط، فعندنا عدم الحكم لعدم العلة الموجبة له مع صورة التكلم بالعلة، وعنده الشرط مانع من الحكم مع وجود علته، فيكون الشرط معارضاً للعلة عنده، لكون العلة موجودة عنده، فصار عندنا تقدير قوله: لفلان عليّ ألف درهم إلا مائة لفلان على تسعمائة لسقوط المائة، تكلماً وحكماً وعنده إلا مائة فإنها ليست عليّ لعدم سقوطها تكلماً.

وبيانه في قوله: ﴿فاجلدوهم ثمانين جلدة ـ إلى قوله ـ إلا الذين تابوا﴾[1] فالصدر يقتضي وجوب الحد وردّ الشهادة والفسق، ثم استثنى التائبين والمستثنى يعارض المستثنى منه بحكمه، فيمتنع حكم الصدر فيه كأنه قيل إلا الذين تابوا، فلا تجلدوهم واقبلوا شهادتهم، وأولئك هم الصالحون، ولهذا كان التائب عن القذف مقبول الشهادة عندي، وكان ينبغي أن لا يجب الحدّ عليه لكن الحد حق العبد عندي فاعتبرت التوبة إليه، فلو تاب إليه واعتذر وعفا يسقط أيضاً،

سبيل المعارضة، إذ يكون المعنى حينئذ لا إله إلا الله، فإنه موجود (ولنا قوله

---

(١) سورة النور: الآية ٤.

وقوله عليه السلام: «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء» أي إلّا سواء بسواء، فإنه حلال بيع أحدهما بالآخر فهنا حكمان حرمة البيع بالصدر مطلقاً، وحله إذا جاءت المساواة بالمعيار فما لم توجد المساواة في المعيار الشرعي لا يثبت الحل، فكان بيع الحفنة بالحفنتين حراماً بصدر الكلام، لأنه يتناول القليل والكثير والاستثناء عارضه في المكيل فحسب، وخصوص دليل المعارضة لا يتعدى مثل دليل الخصوص في العام يعني أن دليل المعارض خاص وهو قوله سواء بسواء فلا يتعدى عن حالة المساواة إلى ما لا معارضة فيه من الصدر، كما أن دليل الخصوص لا يتعدى عن المخصوص إلى ما ينفي من العام إلا بطريق التعليل، وهو نظير قوله تعالى: ﴿وإن طَلقتموهنَّ من قبل أن تمسوهن، وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم﴾[1] الا أن يعفون فيسقط الكل، أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح، أي الزوج لا يرجع بشيء من المهر في أن الثابت به حكمان حكم بنصف المفروض بالطلاق على سبيل العموم، فيمن يصح منها العفو وفيمن لا يصح كالصغيرة والمجنونة وحكم سقوط الكل بعفوهن كما هو موجب الاستثناء فيختص بالكبيرة العاقلة التي يصح منها العفو لوجود الدليل المعارض في حقها، ولا يتعدى إلى من لا يصح العفو منها كالصغيرة والمجنونة، لعدم الدليل المعارض، وقول الرجل: لفلان عليّ ألف درهم إلا ثوباً فإنه يلزمه الألف إلا قدر قيمة ثوب، لأن موجب الاستثناء نفي الحكم في المستثنى بدليل معارض، والدليل المعارض يجب العمل به بحسب الإمكان، والإمكان هنا في أن يجعل موجبه نفي مقدار قيمة الثوب، لا نفي عين الثوب، لأنه لا يمكن استخراج عين الثوب من الألف بخلاف ما إذا كان المستثنى من جنس المستثنى منه، فإنه يمكن العمل بالدليل المعارض في عين المستثنى، فيمتنع العمل بقدره، واحتج لإثبات أصله بإجماع أهل اللغة، فإنهم قالوا: الاستثناء من النفي إثبات، ومن الإثبات نفي، وهذا دليل على أن للاستثناء حكماً يعارض بذلك الحكم حكم المستثنى منه إذ الإثبات يعارض النفي.

وكذا عكسه، ولأن قوله: لا إله إلا الله للتوحيد ومعناه نفي الألوهية عن

(١) سورة البقرة: الآية ٢٣٧.

غير الله، وإثبات الألوهية لله أي إلا الله فإنه الإله كقولك: لا عالم إلا زيد، أي فإنه عالم، فلو كان الاستثناء تكلماً بالباقي بعد الثنيا، كما قلتم لكان هذا نفياً للألوهية عن غيره، لا إثباتاً للألوهية له تعالى، ولأن الاستثناء لا يرفع التكلم بقدره من صدر الكلام لوجوده حساً، وإذا بقي التكلم بقي بحكمه نظراً إلى الدليل، وهو الصيغة الدالة على الحكم، لكن امتنع حكمه لمعارض، وهو الاستثناء فامتناع الحكم مع قيام التكلم سائغ كالبيع بخيار الشرط، فأما عدم التكلم مع وجوده، فمجاز، ومن قال: هو تكلم بالباقي بعد الثنيا فقد أتى به (ولنا قوله تعالى: ﴿فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً﴾ وسقوط الحكم بطريق المعارضة في الإيجاب يكون لا في الاخبار) لأن ذلك يوهم الكذب باعتبار صدر الكلام، وهذا لأن صدر الكلام بقي موجباً عنده في قدر المستثنى بعد الاستثناء، والأخبار إظهار أمر قد كان فلو انعقد في حق الحكم لكان اخباراً عن لبثه ألف سنة إذ وجود المخبر عنه شرط صحة الخبر الصدق ثم بالاستثناء يتبين أنه ليس بثابت، فأما الإيجاب فاثبات شيء في الحال، فجاز أن يعارضه شيء يمنع من ثبوته (ولأن أهل اللغة، قالوا: إن الاستثناء استخراج، وتكلم بالباقي بعد الثنيا فنقول: إنه تكلم بالباقي بوضعه ونفي وإثبات بإشارته) جمعاً بين قول

تعالى: ﴿فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً﴾[1] أي لبث نوح في القوم ألف سنة إلا خمسين عاماً الذي كان قبل الدعوة، أو خمسين عاماً الذي عاش فيه بعد غرقهم، فلو حملنا هذا الكلام على المعارضة لكان كذباً في الخبر والقصة (وسقوط الحكم بطريق المعارضة في الإيجاب يكون لا في الأخبار) فعملنا أن ليس عمل الإستثناء على المعارضة، كما زعم الشافعي رحمه الله.

(ولأن أهل اللغة قالوا: الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الإستثناء) كما قالوا: إنه من النفي إثبات، ومن الإثبات نفي، فلما تعارض هذان القولان من أهل اللغة طبقنا بينهما (فنقول: إنه تكلم بالباقي بوضعه وإثبات ونفي بإشارته) فجعلنا ما ذهبنا إليه عبارة وما ذهب هو إليه إشارة، ولم يمكن عكسه،

---

(١) سورة العنكبوت: الآية ١٤.

أهل اللغة، وهذا لأن الاستثناء بمنزلة الغاية للمستثنى منه، ألا ترى أن الصدر ينتهي به، والاستثناء متى دخل على نفي ينتهي بالإثبات فقولك: لا عالم نفي لصفة العلم أصلاً، فلما قلت: إلا زيداً انتهت تلك الصفة به وإنما ينتهي نفي العلم بالعلم، كالليل ينتهي بالنهار، وإذا انتهى به حكم الصدر تعين هو للثبوت، فكان إثباتاً معنى، وإن اعتبر مع الصدر كلاماً واحداً وعلى هذا كلمة التوحيد، فإن هذا الكلام لنفي الألوهية عن غير الله على وجه ينتهي به، وإنما ينتهي به إذا لم يدخل تحت النفي فتبقى الألوهية مثبتة له ضرورة، واختير في التوحيد هذه العبارة ليكون الإثبات إشارة، والنفي قصداً لأن الأصل في التوحيد التصديق بالقلب، وأما الإقرار فشرط، أو ركن زائد على ما عرف فاختير في تحقيق الركن الزائد البيان، إشارة ليكون وفاء بحق الركن الزائد.

ولا يقال: إن النفي غير مقصود أيضاً لما مر أن الأصل هو التصديق بالقلب، لأن من الناس من يثبت الألوهية لغير الله فاحتيج إلى النفي قصداً دفعاً لقولهم، فأما الألوهية لله تعالى فثابتة بلا خلاف، فاختير في بيانه الإشارة إليه، ولأن ما يعمل بطريق المعارضة استوى فيه البعض والكل كالنسخ، ولم يستو هنا لأنه لا يصح استثناء الكل حتى لو قال: عبيدي أحرار إلا عبدي، لم يصح الاستثناء بخلاف استثناء الأكثر، فإنه يصح عند الأكثر، ولأن دليل المعارضة ما يستقل بنفسه كالناسخ والاستثناء لا يستقل بنفسه، فلم يصلح معارضاً فاعتبر مع الصدر كلاماً واحداً، وإذا اعتبرناهما كلاماً واحداً، يثبت حكم الجملة على وفق ما تقتضيه

وذلك لأن الاستثناء بمنزلة الغاية للمستثنى منه، لأنه يدل على أن هذا القدر ليس بمراد من الصدر، كما أن الغاية ليست بمرادة من المغيا، فجعلناه في هذا عبارة، لأنه المقصود على أن حكم المستثنى منه ينتهي بما بعده، كما أن الغاية ينتهي بها المغيا، فجعلناه في هذا إشارة، لأنه غير مقصود، وأما كلمة التوحيد فقد كان المقصود نفي غير الله، وأما وجود الله تعالى فقد كانوا يقرون به، لأنهم كانوا مشركين يثبتون مع الله إلهاً آخر.

الجملة، كما يجوز أن يمتنع الحكم مع قيام التكلم يجوز أن يوجد التكلم، ولا يكون معتبراً في حق الحكم أصلاً كطلاق الصبي والمجنون، ولكن البيان في الترجيح وذا معناه لأن الاستثناء متى جعل معارضاً للصدر في الحكم بقي التكلم بحكمه في صدر الكلام، ثم لا يبقى من الحكم إلا بعضه بواسطة الاستثناء، وذا لا يصلح حكماً للصدر فالألف متى بقيت ألفاً لم يصلح اسماً لما دونها لأنها اسم لعدد معين لا يحتمل أن يطلق على الزائد منه، أو على الناقص منه بخلاف ما إذا خص من العام بعضه، فإن الاسم يقع على الباقي بلا خلل، لأنه غير متعرض لعدد معين.

ولهذا صح التخصيص إلى الثلاث في إسم الجمع وإلى الواحد في اسم الجنس.

(وهو) أي الاستثناء (نوعان: متصل وهو الأصل) وهو ما كان من جنس الأول (ومنفصل وهو ما لا يصح استخراجه من الصدر) لأن الصدر لم يتناوله لعدم المجانسة (فجعل مبتدأ) وهذا لأنه إذا كان من جنس الأول أمكن أن يجعل استخراجاً لبعض ما تكلم به فيصير بياناً إن الثابت ما بقي بعده، وإذا لم يكن من جنس الأول لم يكن استخراجاً لأنه لم يكن داخلاً تحته فكان كلاماً مبتدأ حكمه بخلاف الأول فلا يتغير به أصل الثبوت بالأول.

قال الله تعالى: ﴿ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله﴾[1] وقد أطنب في تحقيق المذهبين ههنا صاحب التوضيح فتأمل فيه (وهو نوعان: متصل وهو الأصل ومنفصل، وهو ما لا يصح استخراجه من الصدر) بأن يكون على خلاف جنس ما سبق، وهذا يسمى منقطعاً في عرف النحاة، وإطلاق الإستثناء عليه مجاز لوجوب حرف الإستثناء، ولكنه في الحقيقة كلام

(١) سورة لقمان: الآية ٢٥. (٢) سورة الزمر: الآية ٣٨.

(قال الله تعالى: ﴿فإنهم عدو لي إلاّ رب العالمين﴾[1] أي لكن رب العالمين) فإنه ليس بعدوّ لي وقال: لا يسمعون فيها لغواً إلا سلاماً أي لكن سلاماً، لأن السلام ليس من جنس اللغو، فهو ما خلا عن الفائدة والسلام مشتمل عليها وقوله: ﴿إلا الذين تابوا﴾ استثناء منقطع، لأن التائبين لم يدخلوا تحت صدر الكلام، لأن التائب من قام به التوبة والفاسق من لم تقم به التوبة، فكان معناه لكن الذين تابوا، فالله يغفر لهم فلا يتغير به حكم الصدر، وليس من حكم التوبة قبول الشهادة لا محالة فالعبد المؤمن التقي لا شهادة له، وكذا قوله: إلا أن يعفون استثناء منقطع، بمعنى لكن لأن حكم الصدر ثبت على العموم، وهو وجوب نصف المفروض ثم السقوط بكون السبب المسقط يتحقق من بعد وهو العفو، والعفو إنما يسقط بعد تحقق الوجوب، وفي الاستثناء الحقيقي لا يتحقق الوجوب أصلاً، وأما قوله إلا سواء بسواء فاستثناء حال من الأحوال واستثناء الحال من العين محال، فيكون الصدر عاماً في الأحوال.

وهذا لأن البيع تارة يكون بطريق المجازفة، ومرة يكون بطريق المفاضلة وطوراً يكون بطريق المساواة ولن يثبت اختلاف الأحوال، إلا في الكثير، فلم يتناول الصدر القليل، فكان بيع الحفنة بالحفنتين جائزاً، لأن النص لم يتناوله.

وقوله لفلان عليّ ألف درهم، إلا ثوباً استثناء منقطع، لأنه ليس من جنس المستثنى منه، فلم يمكن إخراجه فجعل نفياً مبتدأ، كما لو قال: لكن لا

مستقل، وهذا معنى قوله: (فجعل مبتدأ قال الله تعالى: ﴿فإنهم عدوّ لي إلا رب العالمين﴾ حكاية عن قول ابراهيم عليه السلام لقومه فإنهم، أي أن هذه الأصنام التي تعبدونها عدوّ لي إلا رب العالمين (أي لكن رب العالمين) فإنه ليس بعدو لي، فإنه تعالى ليس داخلاً في الأصنام، فيكون كلاماً مبتدأ، ويحتمل أن يكون القوم عبدوا الله تعالى مع الأصنام، والمعنى: فإن كل ما عبدتموه عدو لي

---

(١) سورة الشعراء: الآية ٧٧.

ثوب له عليّ، وعدم وجوب الثوب عليه لا ينفي وجوب الألف عليه، فيكون الثوب منفياً بنصه.

والألف ثابتاً بنصه، وفائدة الخلاف بيننا وبين الشافعي في الاستثناء إنما تظهر في هذه المسألة، لأن الاستثناء دليل معارض عنده، فيعمل به ما أمكن، وقد أمكن بما ذكرنا وعندنا ليس بدليل معارض، بل هو لاستخراج ما تكلم به، ولم يصح استخراجه هنا فيكون بياناً أنه ليس عليه شيء من الثياب، بل عليه ألف درهم فقط، وهذا هو القياس إذا استثنى مكيلاً، أو موزوناً أنه لا يصح الاستثناء، لأن صدر الكلام غير متناول له، فلا ينتقص من الألف شيء وهو قول محمد، ولكنه استحسنه أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله، وقالا: المقدرات جنس واحد معنى، وإن اختلفت الصور، لأنها تثبت في الذمة ثمناً وتثبت حالاً ومؤجلاً.

ويجوز الاستقراض فيها والاستثناء استخراج، وتكلم بالباقي معنى لا صورة، فإذا صح استخراج المقدر من الألف من طريق المعنى بقي صدر الكلام في القدر المستثنى تسمية الدراهم بلا معنى، وذلك هو حقيقة الاستثناء أي بقاء الصدر في القدر المستثنى صورة بلا معنى، كما في قوله لفلان: عليّ ألف درهم إلا مائة، فإن الألف باق في حق المائة تسمية لا معنى بخلاف ما ليس بمقدر من الأموال كالثوب، لأنه ليس من جنس الدراهم معنى أيضاً، لأن الثوب لا يجب في الذمة مطلقاً بكل سبب، فلم يصح استخراجه فكان استثناء منقطعاً.

(والاستثناء متى تعقب كلمات) أي جملاً (معطوفة بعضها على بعض ينصرف إلى الجميع) أي إلى جميع ما تقدم ذكره (عند الشافعي) بناء على أصله

إلّا رب العالمين، فيكون متصلاً هكذا قيل: (والإستثناء متى تعقب كلمات معطوفة بعضها على بعض) بأن يقول: لزيد علي ألف، ولعمر وعلي ألف ولبكر عليّ ألف إلا مائة (ينصرف إلى الجميع كالشرط عند الشافعي رحمه الله) فيكون

أنه معارض مانع للحكم (كالشرط)، ثم الشرط ينصرف إلى جميع ما سبق حتى يتعلق الكل به، كما لو قال: عبده حر، وامرأته طالق، وعليه الحج إلى بيت الله إن دخلت هذه الدار، أو قال في آخره: إن شاء الله، فكذا الاستثناء (وعندنا ينصرف إلى ما يليه) لأن الأصل عدم اعتبار الاستثناء لما مر.

وإنما ترك العمل به في الجملة الأخيرة للضرورة، ولا ضرورة في غيرها (بخلاف الشرط لأنه مبدل) ولا يخرج به أصل الكلام من أن يكون عاملاً، وإنما يتبدل به الحكم وهذا لأن مقتضى قوله لعبده أنت حر نزول العتق في المحل واستقراره فيه، وبذكر الشرط أنه يتبدل ذلك لأنه يتبين به أنه ليس بعلة للحكم قبل الشرط، وأنه ليس بإيجاب للعتق، بل هو يمين ومحله الذمة ومطلق العطف يقتضي الاشتراك، فلهذا أثبتنا حكم التبديل بالتعليق بالشرط في جميع ما سبق ذكره.

وعلى هذا الأصل الذي بينا وهو أن بيان التغيير يصح موصولاً، ولا يصح مفصولاً مسائل منها إذا قال: لفلان عليّ ألف درهم وديعة أنه يصدق موصولاً، لا مفصولاً لأن قوله وديعة، وبيان تغيير، فأما مقتضى قوله: علي ألف درهم إخبار بوجوب الألف في ذمته، إلا أنه يحتمل أن يكون عليه حفظها إلى أن يؤديها صاحبها، لكنه تغيير للحقيقة فصح موصولاً، ومنها إذا قال: أسلمت إليّ عشرة دراهم في كذا، أو أسلفتني، أو أقرضتني، أو أعطيتني إلا أني لم أقبضها، ففي هذا كله يصدق بشرط الوصل استحساناً، لأن هذا بيان تغيير، لأن حقيقة هذه الألفاظ تقتضي تسليمي المال إليه، ولا يكون ذلك إلا بقبضه، إلا أنه يحتمل أن

استثناء المائة من كل ألف من الألوف عند الشافعي رحمه الله، كما يكون مثل هذا في الشرط بأن يقول: هند طالق وزينب طالق، وعمرة طالق إن دخلت الدار، فيكون طلاق كل من الزوجة معلقاً بدخول الدار، وهذا لأن كلاً من الإستثناء، والشرط بيان تغيير فينبغي أن يكون حكمهما متحداً.

(وعندنا ينصرف) الإستثناء (إلى ما يليه بخلاف الشرط، لأنه مبدل) لأن الإستثناء يخرج الكلام من أن يكون عاملاً في الجميع فينبغي أن لا يصح، لكن

يراد بها العقد مجازاً، فكان قوله: لم أقبضه تغييراً للكلام عن الحقيقة إلى المجاز، فصح موصولاً لا مفصولاً، ولو قال: دفعت إليّ ألف درهم، أو نقدتني إلا أني لم أقبض، فكذلك الجواب عند محمد، لأن الدفع والنقد والإعطاء في المعنى سواء، فيجوز أن يستعار للعقد.

وقال أبو يوسف: لا يصدق موصولاً، أو مفصولاً، لأن الدفع والنقد اسمان للفعل، وهو التسليم، ولا يتناولان العقد لا حقيقة ولا مجازاً، فكان قوله: إلا أني لم أقبض رجوعاً، والرجوع لا يصح موصولاً، أو مفصولاً، فأما الإعطاء فيسمى به العقد مجازاً، ألا ترى أنه لو قال: أعطيتك هذا المال كان هبة، لأن الإعطاء والإيتاء واحد، والإيتاء عبارة عن التمليك بغير عوض، فكذا الإعطاء، وإذا أقر بالدراهم قرضاً، أو عن بيع، وقال: إلا أنها زيوف يصدق موصولاً عندهما، لأن هذا بيان تغيير إذ الدراهم نوعان: جياد، وزيوف إلا أن الجياد غالبة، وبها تقع المعاملات فيما بين الناس، فصار الآخر كالمجاز فيصح التغيير إليه موصولاً، وقال أبو حنيفة: لا يصدق وإن وصل، لأن عقد المعاوضة يقتضي وجوب المال بصفة السلامة عن العيب والزيافة عيب، فكان رجوعاً، والرجوع لا يعمل موصولاً، أو مفصولاً، وصار كدعوى الأصل في الدين، ودعوى الخيار في البيع، وإذا قال: لفلان عليّ ألف درهم من ثمن جارية باعنيها، إلا أني لم أقبضها لم يصدق عند أبي حنيفة رحمه الله، إذا كذبه المقر له في قوله لم أقبضها وصدقه في الجهة، أو كذبه في الجهة وادعى المال.

وقالا: إن صدقه في الجهة صدق، وإن فصل لأنه إذا صدقه في الجهة ثبت البيع بتصادقهما فيقبل قول المقر أنه لم يقبض، وعلى المدعي البينة إذ ليس في إقراره بالشراء ووجوب المال عليه بالعقد إقرار بالقبض، فكان المقر له مدعياً عليه ابتداء تسليم المبيع، وهو منكر، والقول قول المنكر، وإن كذبه في الجهة

لضرورة عدم استقلاله يتعلق بما قبله، وهي تندفع بصرفه إلى الأخيرة بخلاف الشرط، فإنه لا يخرج أصل الحكم من أن يكون عاملاً، وإنما يتبدل به الحكم

صدق المقر إن وصل، لأنه إذا كذبه في الجهة لم تثبت الجهة التي ادعاها، وقد صح تصديقه له في وجوب المال عليه، وقوله: من ثمن جارية لم أقبضها بيان تغيير، فلا يصح مفصولاً، والمال لازم على المقر، وله أن هذا رجوع عما أقر به، وليس ببيان، وهذا لأنه أقر بوجوب المال عليه نظراً إلى قوله: عليّ وإنكاره القبض في غير المعين ينافي الوجوب عليه، لأن كل جارية يحضرها البائع يقدر المشتري أن يقول: المبيعة غيرها، وهذا معنى قولهم الجارية التي هي غير معينة في حكم المستهلكة، والرجوع لا يصح موصولاً، أو مفصولاً، وقال أبو يوسف رحمه الله: فيمن أودع صبياً محجوراً عليه مالاً فاستهلكه يضمن الصبي، وهو من باب الاستثناء، لأن تسليطه على المال بإثبات يده عليه نوعان:

استحفاظ، وغير استحفاظ فإذا نص على الإيداع كان غير الإيداع مستثنى، والاستثناء من المتكلم تصرف على نفسه غير متناول لحق الغير، فلا يبطل الاستثناء بعدم الولاية، بل لا يثبت الاستحفاظ، ثم لا يتعدى الاستحفاظ لأنه لا ولاية على الصبي ليلزم عليه الحفظ، فصار كأنه لم يوجد تمكينه من المالك أصلاً، فإذا استهلكه ضمن كما لو كان المال في يد صاحبه فاستهلكه الصبي، وقالا: هذا ليس من باب الاستثناء، لأن التسليط فعل يوجد من المسلط والفعل مطلق لا عام حتى يصار فيه إلى التوزيع، وقوله: احفظ كلام، وليس من جنس الفعل ليشتغل بتصحيحه بطريق الاستثناء، ولكنه معارض بمنزلة دليل الخصوص، أو بمنزلة ما قاله الشافعي رحمه الله في الاستثناء، وإنما يكون معارضاً إذا صح منه هذا القول شرعاً، كدليل الخصوص إنما يكون معارضاً، إذا صح شرعاً.

وقوله احفظ، لم يصح شرعاً، فبقي التسليط مطلقاً، والاستهلاك بغير تسليط من له الحق مطلقاً لا يجب الضمان على البالغ، فكيف على الصبي؟.

من التنجيز إلى التعليق، فيصلح أن يكون متعلقاً لجميع ما سبق لوجود شركة العطف، ولكن لا يخفى عليك أنه عدّ الشرط والإستثناء فيما قبل هذا من بيان

وقال أصحابنا: فيمن قال لآخر: بعت منك هذا العبد بألف درهم إلا نصفه أن البيع يقع على نصف العبد بجميع الألف، ولو قال: عليّ أن لي نصفه يكون بائعاً نصف العبد بنصف الألف، لأنه إذا استثنى صار كلامه عبارة عما وراء المستثنى، وإنما أدخله في البيع دون الثمن، لأن المبيع هو المقصود في البيع وما وراء المستثنى من المبيع نصف العبد، فصار بائعاً لذلك بجميع الألف.

وأما قوله: عليّ أن لي نصفه فهو معارض بحكمه لصدر الكلام، فصار بائعاً جميع العبد من نفسه ومن المشتري بألف وبيعه من نفسه صحيح، إذا كان مفيداً ألا ترى أن بيع المضارب من رب المال يجوز لكونه مفيداً مع أن كل واحد من البدلين مملوكه.

وهنا في الدخول فائدة حكم تقسيم الثمن فيصير داخلاً، ثم خارجاً بقسطه من الثمن كمن اشترى عبدين بألف درهم وأحدهما مملوك المشتري أنه يصير بائعاً عبد نفسه منه بحصته من الثمن إذا قسم الثمن على قيمته وقيمة العبد الذي هو ملك المشتري.

وقال أبو يوسف رحمه الله فيمن وكل رجلاً بالخصومة عليّ أن لا يقر عليه، أو غير جائز الإقرار بطل هذا الشرط، لأن الإقرار على قوله يصير مملوكاً للوكيل لقيامه مقام الموكل، لا لأنه من الخصومة، ولهذا لا يختص بمجلس الخصومة فيصير ثابتاً بالوكالة حكماً مقصوداً، فلا يصح استثناؤه في الفصل الثاني، ولا إبطاله بالمعارضة في الفصل الأول، لأن الوكالة لما كانت باقية كان حكمها باقياً، لأن الشيء إذا بقي بقي بحكمه.

وقال محمد رحمه الله: يجوز استثناؤه وللخصم أن لا يقبل هذا التوكيل، لأن الخصومة تناولت الإقرار عملاً بمجازها لما مر، وانقلب المجاز وهو الجواب بدلالة الديانة حقيقة إذ المهجور شرعاً كالمهجور عادة، وصارت الحقيقة كالمجاز، فإذا استثنى الإقرار كان بياناً مغيراً، فصح موصولاً لا مفصولاً، ولأنه عمل بحقيقة اللغة فصح، ولم يكن استثناء حقيقة، وعلى هذا يصح مفصولاً لأنه بيان

تقرير على هذا الوجه إذ الإقرار مسالمة، وليس بخصومة، فكان هذا نفياً للمجاز مقرراً لحقيقة اللغة.

واختلف في استثناء الإنكار قال بعضهم: لا يصح عند محمد كما هو قول أبي يوسف والأصح أنه على الاختلاف على النكتة الأولى لمحمد، فعند محمد يصح لأنه صار مجازاً عن الجواب وجوابه الإنكار، أو الإقرار فصح استثناء الإنكار، كما صح استثناء الإقرار، وعند أبي يوسف لا يصح لما مر.

(وأما بيان الضرورة وهو نوع بيان يقع بما لم يوضع له) فعلى أربعة أوجه لأنه (إما أن يكون في حكم المنطوق..

كقوله تعالى: ﴿وورثه أبواه فلأمه الثلث﴾[1] فصدر الكلام أوجب الشركة، لأن الإرث أضيف إليهما، ثم خص الأمر بالثلث، فكان ذلك بياناً أن للأب ما بقي، وهذا البيان لم يحصل بمحض السكوت عن نصيب الأب، بل بدلالة صدر الكلام يصير نصيب الأب كالمنطوق، كمن دفع ألف درهم إلى رجل مضاربة على أن ما رزق الله من الربح، فالنصف لك وسكت، أو فالنصف لي وسكت، فإنه يصح لأن مقتضى المضاربة الشركة بينهما في الربح،

التغيير، وههنا عد الشرط من التبديل، ولا مضايقة فيه بعد حصول المقصود، (أو بيان ضرورة) عطف على قوله: بيان تغيير، أي البيان الحاصل بطريق الضرورة (وهو نوع بيان يقع بما لم يوضع له) أي السكوت إذ الموضوع للبيان هو الكلام دون السكوت (وهو إما أن يكون في حكم المنطوق) أي البيان إما أن يكون في حكم المنطوق، أو الكلام المقدر المسكوت عنه يكون في حكم المنطوق، (كقوله تعالى: ﴿وورثه أبواه فلأمه الثلث﴾ فإن صدر الكلام أوجب الشركة مطلقة في وراثة الأبوين من غير تعيين نصيب كل منهما، ثم تخصيص الأم بالثلث صار بياناً، لأن الأب يستحق الباقي، فكأنه قال: فلأمه الثلث، ولأبيه الباقي.

---

(١) سورة النساء: الآية ١١.

فبيان نصيب أحدهما يصير نصيب الآخر معلوماً، ويجعل ذلك كالمنطوق، فكأنه قال: ولك ما بقي.

وكذا في المزارعة إذا بين نصيب رب البذر، ولم يبين نصيب الآخر جاز لما ذكرنا، وكذا إذا قال: أوصيت لفلان، وفلان بألف درهم لفلان منها أربعمائة، فإن ذلك بيان أن للآخر ستمائة، وكذا لو قال: أوصيت بثلث مالي لزيد، ولكن لزيد من ذلك ألف درهم، فإنه بيان أن ما بقي من الثلث لبكر.

(أو يثبت بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع عند أمر يعاينه عن التغيير) فإنه يكون بياناً منه لحقيته بدلالة حاله إذ البيان واجب عند الحاجة إلى البيان، فلو كان الحكم بخلافه لبين ذلك، ولو بينه لظهر.

مثاله: إذا فعل عند النبي عليه السلام فعل وسكت كان سكوته دليلاً على مشروعية ذلك الفعل، لأنه لا يحل له السكوت إذا شاهد المحظور، لأنه بعث داعياً للخلق إلى الحق، فلما سكت كان سكوته دليلاً على شرعيته.

وكذا سكوت الصحابة عن بيان قيمة الخدمة للمستحق على المغرور دليل

(أو ثبت بدلالة حال المتكلم) أي حال الساكت المتكلم بلسان الحال لا بلسان المقال (كسكوت صاحب الشرع عند أمر يعاينه عن التغيير) يعني أن الرسول إذا رأى أمراً يباشرونه ويعاملونه كالمضاربات والشركات، أو رأى شيئاً يباع في السوق، ولم ينكر عليه علم أنه مباح، فسكوته أقيم مقام الأمر بالإباحة، وفي حكمه سكوت الصحابة بشرط القدرة على الإنكار، وكون الفاعل مسلماً، كما روي أن أمة أبقت وتزوّجت رجلاً، فولدت أولاداً، ثم جاء مولاها ورفع هذه القضية إلى عمر رضي الله عنه، فقضى بها لمولاها، وقضى على الأب أن يفدي عن الأولاد، ويأخذهم بالقيمة، وسكت عن ضمان منافعها ومنافع أولادها وكان ذلك بمحضر من الصحابة، فكان إجماعاً على أن منافع ولد المغرور لا تضمن بالاتلاف.

على نفيه بدلالة حالهم، لأن الموضع موضع الحاجة إلى البيان، فكان يجب عليهم البيان بصفة الكمال، فلما سكتوا عن تقويم منافع الخدمة في ولد المغرور دل أنها ليست بمضمونة، وكذا سكوتهم عن منافع الجارية المستحقة، وإكسابها دليل على أنها غير مضمونة.

وعلى هذا البكر إذا بلغها نكاح الولي فسكتت يجعل ذلك إجازة منها بدلالة حالها، فإنها تستحي عن إظهار الرغبة في الرجال ونكول المدعي عليه عن اليمين جعل بمنزلة الإقرار منه، عند أبي يوسف، ومحمد رحمهما الله لدلالة حال الناكل وهو امتناعه عن اليمين المستحقة عليه بقوله عليه السلام: «واليمين على من أنكر»، بعد تمكنه من إيفائه والظاهر من حاله أن يكون محقاً في الامتناع، وذا إنما يكون بالإقرار، وعلى هذا قلنا: إذا ولدت أمة الرجل ثلاثة أولاد في بطون مختلفة، فقال الأكبر مني، فإنه يكون ذلك بياناً منه أن الآخرين ليسا بولدين له الحال فيه، وهو لزوم الإقرار لو كانوا منه، وهذا لأن دعوة نسب ولد هو منه واجب، ونفي نسب ولد ليس منه واجب أيضاً، فالسكوت عن البيان بعد تحقق الوجوب دليل النفي منه...

(أو ثبت ضرورة دفع الغرور، كسكوت المولى حين رأى عبده يبيع ويشتري) فإنه يجعل إذناً له في التجارة لضرورة دفع الضرورة عمن يعامله، فإن الناس يستدلون بسكوته على إذنه فيعاملونه، فلو لم يجعل إذناً لكان غروراً، وهو إضرار بهم وهو مدفوع بالنص، وكذلك سكوت الشفيع عن طلب الشفعة بعد العلم بالبيع جعل إسقاطاً للشفعة لضرورة دفع الغرور عن المشتري، فإنه يحتاج

(أو ثبت ضرورة دفع الغرور) عن الناس وهو حرام (كسكوت المولى حين رأى عبده يبيع ويشتري) فإنه يصير إذناً له في التجارة عندنا، لأنه لو لم يكن مأذوناً يتضرر الناس به ودفع الغرور عنهم واجب.

وقال زفر رحمه الله: لا يكون مأذوناً لأن سكوته يحتمل أن يكون للرضا بتصرفه، وأن يكون لفرط الغيظ والمحتمل لا يكون حجة.

إلى التصرف في الدار المبيعة، فلو لم يجعل سكوت الشفيع عن طلب الشفعة إسقاطاً للشفعة لنقض عليه تصرفه، فلدفع الغرور جعلنا سكوته كالتنصيص على إسقاط الشفعة، وإن كان السكوت في أصله غير موضع للبيان، (أو ثبت ضرورة كثرة الكلام، كقوله: له عليّ مائة ودرهم بخلاف قوله: له عليّ مائة وثوب).

اعلم أنه إذا قال لفلان، عليّ مائة ودرهم، أو مائة ودينار، أو مائة وقفيز حنطة إن العطف جعل بياناً للمائة، لأنها من جنس المعطوف عندنا، وعند الشافعي يلزمه المعطوف، والقول قوله:

في بيان المائة، لأنها مجملة والعطف لم يوضع للبيان، لأنه يقتضي المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه، فكيف يكون بياناً؟.

ولنا أن قوله: ودرهم بيان للمائة عادة ودلالة.

أما الأول: فلأن الناس اعتادوا حذف ما هو تفسير عن المعطوف عليه في العدد إذا كان المعطوف مفسراً بنفسه، كما اعتادوا حذف التفسير عن المعطوف عليه اكتفاء بذكر التفسير في المعطوف فإنهم يقولون: مائة وعشرة دراهم، ويريدون بذلك أن الكل دراهم طلباً للإيجاز عند طول الكلام، فيما يكثر استعماله.

وذلك عند كثرة الوجوب بكثرة أسبابه، وهذا فيما يثبت في الذمة في عامة

(أو ثبت ضرورة كثرة الكلام) أي كثرة استعماله، أو طول عبارته يدل على ما هو المراد (كقوله له: على مائة ودرهم) فإن العطف جعل بياناً لأن المائة أيضاً دراهم، فكأنه قال له: علي مائة درهم، ودرهم، وإنما حذف لطول الكلام، أو لكثرة استعماله كما يقولون، مائة وعشرة دراهم يريدون به أن الكل دراهم، وهذا فيما يثبت في الذمة في أكثر المعاملات كالمكيل والموزون (بخلاف قوله: له عليّ مائة وثوب) فإن الثوب لا يثبت في الذمة إلا في السلم، فلا يكون بياناً، لأن المائة أيضاً أثواب، بل يرجع إلى القائل في تفسيره.

المعاملات كالمكيل والموزون بخلاف الثوب، فإنه لا يثبت في الذمة إلا سلماً، فلا يكثر وجوبها فلا تتحقق الضرورة فبقي على الأصل.

وأما الثاني: فلأن المعطوف مع المعطوف عليه كشيء واحد بدلالة الاشتراك بينهما في الإعراب والخبر، والشرط بمنزلة المضاف مع المضاف إليه.

ولهذا لا يجوز الفصل بينهما إلا بالظرف في الشعر، ثم الإضافة للتعريف حتى يصير المضاف معرفاً بالمضاف إليه متى كان معرفاً، فكذا العطف لتعريف المعطوف عليه متى كان المعطوف صالحاً للتعريف بأن كان من المقدرات، وإذا لم يكن من المقدرات كالثياب فلا، وهذا لأن الثوب مجهول في ذاته، فكيف يعرف غيره؟.

أما الدرهم فمعرف في ذاته فصلح التعريف، واتفقوا في قول الرجل: لفلان عليّ أحد وعشرون درهماً أن الكل دراهم، وكذا في قوله: أحد وعشرون شاة، أو ثوباً، وأجمعوا في قوله: عليّ مائة وثلاثة دراهم أن المائة من الدراهم.

وكذا في قوله: مائة وثلاثة أثواب وثلاث شياه، لأنه ذكر عددين مبهمين، وأعقبهما تفسيراً، فانصرف إليهما لاستوائهما في الحاجة إلى التفسير، وقال أبو يوسف في قوله: لفلان عليّ مائة وثوب، أو مائة وشاة، أنه يجعل بياناً بخلاف ما إذا قال: عليّ مائة وعبد، والفرق أن ما يقسم كالثوب والشاة يحتمل الاتحاد إذ قسمة القاضي جبراً لا تتحقق إلا في متحدي الجنس، والعطف دليل الاتحاد، فكان المفسر بياناً للمبهم بخلاف العبد، فإنه لا يحتمل القسمة، فلا يتحقق فيه معنى الاتحاد، فلا يمكن أن يجعل المفسر بياناً للمبهم، وقولهما في قسمة الرقيق محمول على أنه يحتمل ذلك برأي القاضي، فأما بدون ذلك فلا.

(وأما بيان التبديل وهو النسخ) وفيه مباحث أحدها في تفسيره (فهو في

وقال الشافعي رحمه الله: المرجع إليه في تفسير المائة في جميع المواضع، فيجب في المثال الأول أيضاً درهم ومن المائة ما بينه وقد ذكرنا فرقه، (أو بيان تبديل) عطف على قوله: بيان ضرورة (وهو النسخ) في اللغة قال الله تعالى:

اللغة التبديل يقال نسخت الرسوم أي بدلت ومنه مذهب التناسخ، وهو تبديل جسم بجسم آخر بروح الأول، وفي الاصطلاح قيل هو رفع حكم بدليل شرعي متأخر، وقيل: بيان منتهى ما أراد الله تعالى بالحكم الأول من الوقت، والأصح أنه بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق الذي في تقدير أوهامنا استمراره بطريق التراخي، ونعني بالحكم المحكوم إذ الحكم صفة أزلية لله تعالى، وقيد بالمطلق ليخرج المؤقت، ولا يلزم التخصيص على قول من يجوزه متراخياً، لأنه بيان أنه غير مراد من الأصل لا أنه انتهى بعد الثبوت.

والحاصل أنه في حق صاحب الشرع (بيان لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوماً عند الله تعالى، إلا أنه أطلقه، فصار ظاهره البقاء في حق البشر. . .

فكان تبديلاً في حقنا بياناً محضاً في حق صاحب الشرع) وهو كالقتل بيان محض لأجله في حق علام الغيوب، لأن المقتول ميت بأجله، وفي حق القاتل تغيير وتبديل حتى يستوجب به القود، ورد قول القاضي أبي بكر والغزالي أنه الخطاب الدال على ارتفاع حكم ثابت بخطاب متقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه، لأنه حد للناسخ لا للنسخ، ولأن الفعل قد يكون ناسخاً، وكذا المنسوخ فتقييده بالخطاب فاسد.

﴿وإذا بدلنا آية مكان آية﴾، ثم قال: ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها﴾[1] فعلم أنهما واحد ومعنى بيان التبديل أنه بيان من وجه وتبديل من وجه على ما قال: (وهو بيان لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوماً عند الله إلا أنه أطلقه، فصار ظاهره البقاء في حق البشر) يعني أن الله تعالى أباح الخمر مثلاً في أول الإسلام، وكان في علمه أن يحرمها بعد مدة البتة، ولكن لم يقل لنا إني أبيح الخمر إلى مدة معينة، بل أطلق الإباحة، فكان في زعمنا أنه تبقى هذه الإباحة إلى يوم القيامة، ثم لما جاء التحريم بعد ذلك مفاجأة، (فكان تبديلاً في حقنا) لأنه بدل الإباحة بالحرمة (بياناً محضاً في حق صاحب الشرع) لميعاد الإباحة الذي كان في علمه،

(١) سورة البقرة: الآية ١٠٦.

(و) ثانيها في جوازه فـ(ـهو جائز عندنا بالنص) وهو قوله تعالى: ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها﴾[1].

ووجه الاستدلال به أن جواز التمسك بالقرآن إن توقف على صحة النسخ فيعود الأمر إلى نبوة النبي عليه السلام لا تصح إلا مع القول بالنسخ، وقد ثبتت نبوة محمد عليه السلام فيثبت صحة النسخ، وإن لم تتوقف عليه، فحينئذ يصح الاستدلال بهذه الآية على النسخ (خلافاً لليهود لعنهم الله).

ويروى عن بعض المسلمين إنكار النسخ، ولكنه لا يتصور هذا القول ممن يعتقد الإسلام، فإن شريعة محمد عليه السلام ناسخة لما قبلها من الشرائع، فكيف يتصور هذا القول منه، مع اعتقاده بهذه الشريعة واليهود في ذلك فريقان: منهم من يأباه سمعاً، واحتجوا بأنهم وجدوا في التوراة تمسكوا بالسبت

فكونه بياناً في حق الله تعالى، وكونه تبديلاً في حق البشر، وهذا بمنزلة القتل إذا قتل إنسان إنساناً فإنه بيان لمدته المقدرة في علم الله تعالى، وتبديل في حق الناس، لأنهم يظنون أنه لو لم يقتل لعاش إلى مدة أخرى، فقد قطع القاتل عليه أجله، ولهذا يجب عليه القصاص والدية في الدنيا والعقاب في الآخرة.

(وهو جائز عندنا بالنص) الذي تلونا قبل ذلك (خلافاً لليهود) لعنهم الله تعالى، فإنهم يقولون: يلزم منه سفاهة الله تعالى، والجهل بعواقب الأمور، وهو لا يصلح للألوهية، وغرضهم من ذلك أن لا تنسخ شريعة موسى عليه السلام بشريعة أحد ويكون دينه مؤيداً، ونحن نقول: إن الله تعالى حكيم بعلم مصالح العباد وحوائجهم فيحكم كل يوم على حسب علمه ومصلحته، كالطبيب يحكم للمريض بشرب دواء وأكل غذاء اليوم، ثم غداً بخلاف ذلك، فإنه لا يحكم بسفاهته، بل هو عاقل حاذق يعطي كل يوم على حسب ما يجد مزاجه فيه، ولم يقل للمريض إني أبدلك غداً بغذاء، أو دواء آخر، وقد صح أن في شريعة آدم عليه السلام كان نكاح الجزء أعني حواء حلالاً، وكذا نكاح الأخوات للأخ حلالاً، ثم نسخ في شريعة نوح عليه السلام ومحله حكم يحتمل الوجود والعدم)

---

(١) سورة البقرة: الآية ١٠٦.

ما دامت السموات والأرض، فثبت أنه دائم بالنص إلى يوم القيامة، وفي تجويز النسخ إرتفاعه، وبأنه أثبت بالتواتر عن موسى عليه السلام أنه قال: لا نسخ لشريعته، كما تدّعون أنتم ذلك في شريعتكم، ومنهم من يأباه عقلاً متشبثاً بأن الأمر يدل على حسن المأمور به، والنهي يدل على قبح المنهي عنه، والفعل الواحد إما أن يكون حسناً أو قبيحاً، ولا يجوز أن يكون حسناً وقبيحاً، فإن كان حسناً كان النهي عنه نهياً عن الحسن، وإن كان قبيحاً كان الأمر به أمراً بالقبيح، فيلزم الجهل، أو السفه وتعالى رب العزة عنهما، والجواب عنه أن الفعل قد يكون مصلحة في وقت، ومفسدة في وقت كشرب الأدوية قد يكون مصلحة في وقت دون وقت، فيأمره به في الوقت الذي علم أنه مصلحة فيه، وينهى عنه في الوقت الذي علم أنه مفسدة فيه، وهو كتبديل الصحة بالمرض والمرض بالصحة، وتبديل الغنى بالفقر، والفقر بالغنى، وعن الأول بأنه ثبت بكتاب الله تعالى أنهم حرفوا ما في التوراة، وزادوا فيه ونقصوا فلم يبق نقلهم اليوم حجة، وعن الثاني بمنع التواتر، فإنه لم يبق من اليهود عدد التواتر في زمان بختنصر، فإنه روى أنه قتل أهل بيت المقدس، وأحرق أسفار التوراة، ودليلنا على جوازه، ووجوده من حيث السمع اتفاق الكل أن آدم عليه السلام كان يزوج الأخت من الأخ، وحرمه الله على موسى وغيره، وأن حواء خلقت من آدم، وحلت له، واليوم حرام على الذكر نكاح المتولد منه، كنكاح البنت بلا خلاف بيننا وبينهم، ومن حيث العقل أن النسخ عندنا إنما يجري فيما يجوّز أن يكون مشروعاً، وأن لا يكون مشروعاً، فإذا شرع مطلقاً احتمل أن يكون مؤقتاً واحتمل أن يكون مؤبداً إذ الأمر يقتضي كونه مشروعاً حسناً لا بقاء، بل البقاء باستصحاب الحال لا بالأمر، كحياة المفقود فإنها ثابتة باستصحاب الحال لا بدليل موجب.

وهذا لأن إحياء الشريعة بالأمر كإحياء الشخص، وذا لا يوجب بقاءه،

في نفسه بأن يكون أمراً ممكناً عملياً، ولا يكون واجباً لذاته كالإيمان، ولا ممتنعاً لذاته، كالكفر فإن وجوب الإيمان، وحرمة الكفر لا ينسخ في دين من الأديان،

وإنما يوجب وجوده، وأما البقاء فبإبقاء الله تعالى إياه، فكما أن الإماتة بعد الاحياء بيان لمدّة الحياة التي كانت معلومة عند الخالق. وكان ذلك غيباً عنا لابداء وجهلاً بعواقب الأمور، فكذا النسخ بيان لمدّة الحكم المطلق الذي كان معلوماً عند الله تعالى، وكان غيباً عنا لا جهل وسفه، فإن قيل: فعلى هذا لا يكون نسخاً للأمر، قلنا: نعم ليس في النسخ تعرض للأمر، ولكن للحكم الثابت به ظاهراً، فإن قيل: لو كان بقاء المشروع بالاستصحاب لما بقيت الشرائع قطعاً، كحياة المفقود قلنا: بعد ما قبض النبي عليه السلام وجبْ الحكم بالبقاء لتيقننا بأن لا نسخ بعد انقطاع الوحي، فأما في زمان الوحي فالبقاء غير يقين حتى كان تركه جائزاً بخبر الواحد، كأهل قباء تركوا قبلة بيت المقدس بخبر واحد وصوّبهم النبي عليه السلام، فإن قيل: الأمر بذبح الولد في قصة إبراهيم عليه السلام نسخ حتى حرم عليه ذبح الولد بعد الفداء، والذبح شيء واحد لا يبقى بعد الامتثال به، وكان حسناً لعينه بالأمر به قبيحاً بالنسخ قلنا لم يكن ذلك بنسخ للحكم بل ذلك الحكم كان ثابتاً إلا أن المحل الذي أضيف إليه الحكم لم يحله الحكم على طريق الفداء دون النسخ، وقد سمى الله تعالى محققاً رؤياه بقوله: قد صدّقت الرؤيا، أي حققت ما أمرت به، وكان ذلك ابتلاء استقرّ حكم الأمر عنده في آخر الحال، وإنما النسخ بعد استقرار المراد بالأمر، لا قبله، وكيف يكون نسخاً، بل ركنه، وهو انتهاء الحكم.

(و) ثالثها: في بيان (محله) فمحله (حكم يحتمل الوجود والعدم) في نفسه (ولم يلتحق به ما ينافي النسخ من توقيت، أو تأييد نصاً، أو دلالة) بيانه أن

ولا يقبل النسخ (ولم يلتحق به ما ينافي النسخ من توقيت) عطف على قوله: يحتمل الوجود، لأنه إذا التحق به التوقيت لا ينسخ قبل ذلك الوقت البتة، وبعده لا يطلق عليه اسم النسخ، وقد قالوا في نظيره تمتعوا في داركم ثلاثة أيام خطاباً لقوم صالح عليه السلام.

وتزرعون سبع سنين دأباً حكاية عن قول يوسف عليه السلام. وكل ذلك غلط، لأنه من الأخبار والقصص، والأولى في نظيره قوله تعالى: ﴿فاعفوا

الصانع تعالى وتقدّس بأسمائه وصفاته قديم، فلا يحتمل شيء من صفاته وأسمائه النسخ، لأنه من الواجبات فلا يحتمل العدم، وكذا إن كان ممتنعاً كالشريك والولد والصاحبة والمكان وغير ذلك، لأنها لا تحتمل الوجود، وكذا ما يكون ثابتاً إلى وقت معلوم، كما يقال: حرمت كذا سنة، أو أبحته سنة، فإن النهي قبل مضي تلك المدّة بداء، وجهل بعاقبة الأمر، فلا يجوز، وما لها مثال في المنصوصات.

وكذا ما يكون مؤيداً نصاً كقوله تعالى: ﴿خالدين فيها أبداً﴾ وقوله: ﴿وجاعل الذين اتبعوك﴾ أي المسلمين، لأنهم متبعوه في أصل الإسلام، وإن اختلفت الشرائع دون الذين كذبوه، وكذبوا عليه من اليهود والنصارى فوق الذين كفروا إلى يوم القيامة بالحجة أو بها وبالسيف في أكثر الأحوال لأن بيان التوقيت بعد التنصيص على التأييد لا يكون إلا على وجه البداء، وظهور الغلط، والله تعالى يتعالى عن ذلك، وكذا ما ثبت تأييده دلالة كشرائع محمد عليه السلام التي قبض على قرارها، فإنها مؤيدة لا تحتمل النسخ، لأنه ثبت بالنص أنه خاتم النبيين، ولا نسخ إلا بوحي على لسان نبي.

واصفحوا حتى يأتي الله بأمره﴾[1] وقوله تعالى: ﴿فأمسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا﴾[2] ونحوه (أو تأبيد ثبت نصاً أو دلالة) عطف على قوله توقيت، فإنه إذا لحقه تأبيد ثبت نصاً بأن يذكر فيه صريحاً لفظ الأبد، أو دلالة كالشرائع التي قبض عليها رسول الله ﷺ لا يقبل النسخ، لأن التأبيد الصريح ينافي النسخ، وكذا لا نبيّ بعد نبينا، فلا ينسخ ما قبض عليه هو، وقد ذكروا في نظير التأبيد الصريح قوله تعالى في حق الفريقين: ﴿خالدين فيها أبداً﴾ وأورد عليه بأنه يمكن أن يراد به المكث الطويل وأجيب بأن ذلك، فيما إذا اكتفى بقوله خالدين، كما في حق العصاة، وأما إذا قرن بقوله: أبداً فإنه صار محكماً في التأبيد الحقيقي، والكل غلط، لأنه في الأخبار دون الأحكام،

---

(١) سورة البقرة: الآية ١٠٩. (٢) سورة النساء: الآية ١٥.

وقال الجمهور: لا نسخ في الأخبار، وقال بعضهم: يجوز في الأخبار التي تكون في المستقبل.

وقلنا: إن كان في الأحكام الشرعية كقوله تعالى: ﴿يتربصن بأنفسهن﴾ ويرضعن أولادهن، فهو كالأمر والنهي في احتمال النسخ.

وأما في غير الأحكام كالأخبار بقيام الساعة، وبدخول المؤمنين الجنة، وبدخول الكافرين النار، فلا لأنه يؤدي إلى الخلف في الخبر، فإن العالم بعواقب الأمور لا يخبر عما لا يحدث، وكذا الخبر عن وجود ما هو ماض، أو عما هو موجود في الحال لا يحتمله، وإنما لا يجوز ذلك في معاني الأخبار لا في التلاوة.

(و) رابعها في بيان شرطه، فـ(ـشرطه التمكن من عقد القلب عندنا دون التمكن من الفعل خلافاً للمعتزلة، لما أن حكمه بيان المدة لعمل القلب عندنا أصلاً، ولعمل البدن تبعاً، وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن) اعلم أن شرط

والأولى في نظيره قوله تعالى في المحدود في القذف، ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً فإنه لا ينسخ.

(وشرطه: التمكن من عقد القلب عندنا دون التمكن من الفعل) يعني لا بد بعد وصول الأمر إلى المكلف من زمان قليل يتمكن فيه من اعتقاد ذلك الأمر حتى، يقبل النسخ بعده، ولا يشترط فيه فصل زمان يتمكن فيه من فعل ذلك الأمر (خلافاً للمعتزلة) فإن عندهم لا بد من زمان التمكن من الفعل حتى يقبل النسخ، ولنا أن النبي عليه السلام أمر بخمسين صلاة في ليلة المعراج، ثم نسخ ما زاد على الخمس في ساعة، ولم يتمكن أحد من النبي عليه السلام والأمة من فعلها، وإنما تمكن النبي عليه السلام من اعتقادها فقط، وأنه إمام الأمة فيكفي اعتقاده عن اعتقادهم، فكأنهم اعتقدوها جميعاً، ثم نسخت.

(لما أن حكمه بيان المدة لعمل القلب عندنا أصلاً، ولعمل البدن تبعاً) فإذا وجد الأصل لا يحتاج إلى وجود التبع البتة.

(وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن)، فلا بد أن يتمكن من الفعل البتة، ثم شرع في بيان أن أية حجة من الحجج الأربع تصلح ناسخة أولاً فقال:

جواز النسخ عندنا التمكن من عقد القلب دون التمكن من الفعل، وعند المعتزلة التمكن من الفعل شرط.

والحاصل أن حكم النسخ بيان لمدة عقد القلب والعمل بالبدن جميعاً تارة، ولعقد القلب على الحكم طوراً، وهو الحكم الأصلي فيه، والعمل بالبدن من الزوائد عندنا وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن، وذا إنما يكون بعد الفعل، أو التمكن منه، لأن الترك بعد التمكن منه تفريط من العبد قالوا: لأن العمل بالبدن هو المقصود بالأمر والنهي، إذ الابتلاء في الفعل فالنسخ قبل التمكن من الفعل يكون بداء وحجتنا الحديث المشهور، وهو أن الله تعالى فرض على عباده خمسين صلاة في ليلة المعراج، ثم نسخ ما زاد على الخمس بسؤال النبي عليه السلام، وكان ذلك نسخاً قبل التمكن من الفعل، لأن التمكن منه يكون في يوم وليلة والنسخ كان في ليلة، ولكن بعد عقد القلب عليه، وهذا لأنه عليه السلام مقتدى الأمة وأسوتهم، فكان هو وحده في حكم كلهم وسادّاً مسدّ جميعهم ، ولهذا خص النبي عليه السلام بالنداء وعم بالخطاب في قوله تعالى: ﴿يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن﴾[1] ولا شك أنه عقد قلبه في ذلك، فكان الكل قد اعتقدوه، ولا يقال: إن الله تعالى ما فرض ذلك عزماً، وإنما فوّض ذلك إلى رأي رسول الله عليه السلام ومشيئته، لأن في الحديث أنه عليه السلام سأل التخفيف عن أمته غير مرة، وما زال يسأل ذلك ويجيبه ربه حتى انتهى إلى الخمس، فعلم أنه كان نسخاً على وجه التخفيف بسؤاله بعد الفرضية، ولأن النسخ جائز بعد وجود جزء من الفعل، أو مدة يصلح للتمكن من جزء منه، وإن كان ظاهر الأمر يتناول كله، لأن الأدنى يصلح مقصوداً بالابتلاء، وهو المقصود فيما يأمر الله تعالى به عباده، فكذلك عقد القلب على حسن المأمور به، وعلى حقيته يصلح أن يكون مقصوداً بالابتلاء، ألا ترى أن في المتشابه لم يكن الابتلاء إلا بعقد القلب عليه، واعتقاداً لحقية فيه، ولأن الفعل لا يصير قربة إلا بعزيمة القلب، وعزيمة القلب قد تصير قربة بلا فعل قال النبي

(١) سورة الطلاق: الآية ١.

عليه السلام: «نية المؤمن خير من عمله»، والفعل في احتمال السقوط فوق العزيمة فالصلاة تسقط عن الحائض فعلاً لا اعتقاداًوإذا كان كذلك جاز أن يكون عقد القلب مقصوداً، دون الفعل، ولا يقال: إن الأمر يقتضي حسن المأمور به، والمأمور به هو الفعل، هو المقصود بالأمر، فإذا وقع النسخ قبل الفعل صار بمعنى البداء لعدم حصول المقصود بالأمر، لأن عين الحسن لا تثبت بالتمكن من الفعل، وإنما تثبت بحقيقة الفعل، فعلى هذا ينبغي أن لا يجوز النسخ ما لم يتحقق الفعل، وقد جاز النسخ بعد التمكن من الفعل قبل الفعل بالإجماع، فعلم أن المقصود منه هو عقد القلب على حسنه.

وخامسها في بيان النسخ، (والقياس لا يصلح ناسخاً، وكذا الإجماع عند الجمهور،

(والقياس لا يصلح ناسخاً) أي لكل من الكتاب والسنة، والإجماع والقياس، لأن الصحابة رضي الله عنهم تركوا العمل بالرأي لأجل الكتاب والسنة حتى قال علي رضي الله عنه: لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره، لكني رأيت رسول الله ﷺ يمسح على ظاهر الخف دون باطنه، وكذا الإجماع في معنى الكتاب والسنة.

وأما عدم كون القياس ناسخاً للقياس، فلأن القياسين إذا تعارضا في زمان واحد يعمل المجتهد بأيها شاء بشهادة قلبه، وإن كانا في زمانين يعمل المجتهد بآخر القياس المرجوع إليه، ولكن لا يسمى ذلك نسخاً في الإصطلاح، وكان ابن سريج من أصحاب الشافعي رحمه الله يجوّز نسخ الكتاب والسنة بالرأي.

والانماطي منهم يجوّز نسخ الكتاب بقياس مستخرج منه، (وكذا الإجماع عند الجمهور) لا يصلح ناسخاً لشيء من الأدلة، لأنه عبارة عن اجتماع الآراء، ولا يعرف بالرأي إنتهاء الحسن، وقال فخر الإسلام: يجوز نسخ الإجماع بالإجماع، ولعله أراد به أن الإجماع يتصوّر أن يكون لمصلحة ثم تتبدّل تلك المصلحة فينعقد إجماع ناسخ للأول.

وإنما يجوز النسخ بالكتاب والسنة متفقاً ومختلفاً . . .

خلافاً للشافعي في المختلف) اعلم أن الحجج أربعة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس.

أما القياس فلا يصلح ناسخاً خلافاً لبعض أصحاب الشافعي، لأن النسخ بيان مدة بقاء الحكم، وكونه حسناً إلى ذلك الوقت، ولا مجال للرأي في معرفة انتهاء وقت الحسن، فلا يجوز النسخ به.

وعند بعض المعتزلة يجوز نسخ الكتاب بالإجماع لأن المؤلفة قلوبهم مذكورون في الكتاب، وسقط نصيبهم من الصدقات بالإجماع المنعقد في زمان أبي بكر رضي الله عنه، قلنا: كان ذلك من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء العلة، وقيل: نسخ ذلك بحديث رواه عمر رضي الله عنه في خلافة أبي بكر رضي الله عنه، وأجمعوا على صحته، ولكن نسي الحديث من القلوب.

(وإنما يجوز النسخ بالكتاب والسنة متفقاً ومختلفاً) فيجوز نسخ الكتاب بالكتاب، والسنة وكذا يجوز نسخ السنة بالسنة، والكتاب فهي أربع صور عندنا.

(خلافاً للشافعي رحمه الله في المختلف) فلا يجوز عنده إلا نسخ الكتاب بالكتاب، والسنة بالسنة تمسكاً بأنه لو جاز نسخ الكتاب بالسنة يقول الطاعنون: إن الرسول ﷺ أوّل ما كذب الله، فكيف يؤمن بتبليغه، ولو جاز نسخ السنة بالكتاب يقول الطاعنون: بأن الله تعالى كذب رسوله، فكيف نصدّق قوله؟

قلنا: مثل هذا الطعن لا مفر عنه في المتفق أيضاً، وهو صادر من السفهاء الجاهلين، فلا يعبأ به وتمسك الشافعي رحمه الله أيضاً في عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة بقوله عليه السلام: إذا روي لكم عني حديث فأعرضوه على كتاب الله تعالى، فما وافقه فاقبلوه وإلا فردوه، فكيف ينسخ بها، وفي عدم جواز نسخ السنة بالكتاب بقوله تعالى: ﴿لتبين للناس ما نزل إليهم﴾ فلو نسخت

وأما الإجماع فقد ذكر عيسى بن أبان أنه يجوز أن يكون ناسخاً، لأنه يوجب علم اليقين كالنص، فيجوز النسخ به، كما يجوز بالنص، والصحيح أنه لا يجوز النسخ به، لأن المنسوخ بالإجماع إما أن يكون نصاً أو إجماعاً، أو قياساً لا يجوز الأول، لأنه يقتضي وقوع الإجماع على خلاف النص، وخلاف النص خطأ، والإجماع لا يكون خطأ، ولا الثاني لأن الإجماع الثاني إما أن يقتضي أن الإجماع الأول حين وقع كان خطأ، أو صواباً، والأول باطل، لأن الإجماع لا يكون خطأ، ولو جاز ذا لما كان المنسوخ أولى من الناسخ، وإن كان الثاني، فإما أن يكون مفيداً للحكم مطلقاً، ومؤقتاً، فإن كان الأول استحال أن يفيد الحكم مؤقتاً، وإن كان مؤقتاً، فذلك الإجماع ينتهي عند حصول تلك الغاية بنفسه، فلا يكون الإجماع الثاني ناسخاً له، ولا الثالث لعدم شرطه إذ شرط صحة القياس أن لا يكون على خلاف الإجماع، فإن قيل: القياس كان صحيحاً قبل الإجماع، لعدم المانع، ثم بحدوث الإجماع من بعد ارتفع حكمه، وليس النسخ إلا هذا، قلنا: لما ثبت أن من شرط صحة القياس عدم الإجماع، فإذا وجد الإجماع فقد زال شرط صحة القياس، وزوال الحكم لزوال شرطه لا يكون نسخاً، ولأن الإجماع عبارة عن اجتماع الآراء على شيء، وقد بينا أنه لا مجال للرأي في معرفة وقت الحسن، ولأن النسخ لا يكون إلا في حياة النبي عليه

السنة به لم تصلح بياناً له، قلنا لما كان النسخ بيان مدّة الحكم المطلق جاز أن يبين الله مدة كلام رسوله، أو رسوله مدة كلام ربه، فمثال نسخ الكتاب بالكتاب نسخ آيات العفو والصفح بآيات القتال، ونسخ السنة بالسنة قوله عليه السلام: إني كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها، ونسخ السنة بالكتاب أن التوجه في الصلاة إلى بيت المقدس في وقت قدوم المدينة، كان ثابتاً بالسنة بالاتفاق، ثم نسخ بقوله تعالى: ﴿فول وجهك شطر المسجد الحرام﴾ ونسخ الكتاب بالسنة مثل قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد أي بعد التسع نسخ بما روت عائشة رضي الله عنها أن النبي عليه السلام أخبرها بأن الله تعالى أباح له من النساء ما شاء.

السلام لاتفاقنا على أنه لا نسخ بعده، والإجماع ليس بحجة في حياته، لأن الإجماع لا ينعقد بدون رأيه إذ الرجوع إليه فرض، وإذا وجد البيان منه كانت الحجة البيان المسموع منه.

والإجماع إنما يكون حجة بعده، ولا نسخ بعده، وإنما يجوز النسخ بالكتاب والسنة، وذلك أربعة أقسام:

نُسخ الكتاب بالكتاب، ونسخ السنة بالسنة، ونسخ الكتاب بالسنة، ونسخ السنة بالكتاب والكل جائز عندنا، وقال الشافعي بفساد القسمين الأخيرين، واحتج بقوله تعالى: ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها﴾.

(والسنة لا تكون مثلاً للقرآن، ولا خيراً منه إذ القرآن معجز، والسنة لا، ولأن قوله تعالى: نأت بخير منها، يفيد أنه يأتي بما هو من جنسه، كما لو قال إنسان: ما آخذ منك من ثوب آتيك بخير منه، يفيد أنه يأتيه بثوب آخر من جنسه، ولكن خيراً منه، وجنس القرآن قرآن، ولأنه يفيد أنه المنفرد بالإتيان بذلك الخير، وذلك هو القرآن الذي هو كلام الله تعالى دون السنة التي يأتي بها الرسول، يؤيده قوله تعالى: ﴿ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير﴾ وبقوله تعالى: ﴿لتبين للناس ما نزل إليهم﴾ وصفه بأنه مبين للقرآن والنسخ رفع والرفع ضد البيان.

وبقوله تعالى: ﴿قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي إن أتبع إلا ما يوحى إليّ﴾، وهذا يدل على أنه كان متبعاً، لما أوحى إليه لا مبدلاً لشيء منه، والنسخ تبديل.

وقيل: هو منسوخ بالآية التي قبلها في التلاوة أعني قوله تعالى: ﴿ إنا أحللنا لك أزواجك اللاتي آتيت أجورهن﴾ الآية فإنه سبق للمنة بإحلال الأزواج الكثيرة له أو قوله تعالى: ﴿ترجى من تشاء منهن، وتؤوي إليك من

وبقوله عليه السلام: «إذا روي لكم عني حديث، فاعرضوه على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فاقبلوه، وما خالف فردوه»، والناسخ مخالف لما في كتاب الله فوجب رده بهذا الحديث، وبأن في هذا صيانة الرسول عليه السلام عن شبهة الطعن، وبالاتفاق يصار في بيان أحكام الشرع إلى ما يكون أبعد عن الطعن فيه، وهذا لأنه لو نسخ القرآن بالسنة، لكان للطاعن أن يقول: هو أول مخالف لما يزعم أنه منزل عليه، فكيف يعتمد على قوله، وكذا لو نسخت السنة بالكتاب، لكان للطاعن أن يقول: قد كذبه ربه، فيما قال: فكيف نصدّقه؟، فيجب سدّ هذا الباب بما قلنا إكراماً لرسوله، وصيانة لشريعته، فلا يكون إلا مصدقاً لما سن رسوله عليه السلام، ولا ينطق الرسول إلا متبعاً لما في الكتاب مثبتاً له ليزداد علم ما في الكتاب ببيانه، ويزداد صدق الرسول بتصديق الكتاب إياه، فتكون السنة مع الكتاب مما يتأيد كل واحد منهما بالآخر، إذ كل واحد منهما حجة من حجج الله تعالى، فلا يستدل بهما إلا على سبيل التعاون والتأيد وذا فيما قلته.

وقد احتج بعض أصحابنا في ذلك بقوله تعالى: ﴿كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين﴾[1] ففيه تنصيص على أن الوصية للوالدين والأقربين فرض، ثم نسخت بقوله عليه السلام: «لا وصية لوارث».

وردّ بأنه خبر الواحد إذ كان متواتراً لبقي كذلك، لأنه خبر في واقعة مهمة فتتوفر الدواعي على نقله، وليس فليس، ونسخ القرآن بخبر الواحد لا يجوز، وهذا ضعيف، لأنه ليس بخبر الواحد، وبأنها نسخت بآية المواريث، لأن يكون الميراث حقاً للوارث يمنع صرفه إلى الوصية، وهو ضعيف لأنها أوجبت حقاً آخر

تشاء﴾ وهكذا كل ما أوردوا في نظير نسخ الكتاب بالسنة، فقد وجدنا فيه نسخ الكتاب بالكتاب بقطع النظر عن السنة على ما حررت في التفسير الأحمدي، ولما فرغ عن بيان أقسام الناسخ شرع في بيان أقسام المنسوخ من الكتاب فقال:

---

(١) سورة البقرة: الآية ١٨٠.

بطريق الإرث والإيجاب، بسبب لا ينافي إيجاباً كان بسبب آخر قبله وبدون المنافاة لا يتحقق النسخ، وبأن الله تعالى أنزل آية أخرى ناسخة إلا أنها لم تبلغنا لانتساخ تلاوتها، وبقي حكمها وهو مردود، لأن فتح هذا الباب يؤدي إلى القول بالتوقف في جميع أحكام الكتاب، لاحتمال كل نص أن يكون منسوخاً بآية أخرى، لم تظهر، وبأن في آية المواريث ترتيب الإرث على وصية منكرة حيث قال: ﴿من بعد وصية يوصي بها أو دين﴾ والوصية التي كانت مفروضة معرفة معهودة، فإنه قال: الوصية للوالدين، فكانت غير الوصية الواجبة للوالدين والأقربين، فلو كانت تلك الوصية باقية عند نزول آية المواريث مع الميراث، ثم نسخت بالسنة لوجب أن يكون الإرث مرتباً على تلك الوصية، ثم الوصية النافلة، لأن الفرض مقدم على النفل، فلما رتب على النافلة وهي الوصية المشروعة اليوم كان الترتيب بياناً على نسخ تلك الوصية، ودل الإطلاق عن الترتيب على الواجبة على نسخ القيد، كما يدل القيد على نسخ الإطلاق، ولأن النسخ **نوعان**:

أحدهما: ابتداء حكم بعد انتهاء حكم كان قبله.

والثاني: نسخ بطريق الحوالة كما نسخ فرض التوجه عند أداء الصلاة من بيت المقدس إلى الكعبة، وانتساخ الوصية للوالدين والأقربين بآية المواريث من النوع الثاني، وبيانه أن الله تعالى فوّض بيان نصيب كل قريب إلى من حضره الموت على أن يراعي الحدود في ذلك، ثم تولى بيان ذلك بنفسه في آية المواريث وقصره على حدود لازمة نحو: النصف، والربع، والثمن، والثلثين، والثلث، والسدس، فبطل ما فوّض إليهم، وإليه أشار بقوله تعالى: ﴿يوصيكم الله في أولادكم﴾ أي الذي فوض إليكم تولاه بنفسه إذ عجزتم عن مقاديره، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعاً﴾ وهو كمن يأمر غيره بإعتاق عبده، ثم يعتقه بنفسه، فإنه يتضمن بطلان تلك الوكالة لحصول ما أمره بتحصيله بتوليه بنفسه، فهنا لما بين الله نصيب كل قريب لم يبق حكم الوصية للوالدين والأقربين لحصول المقصود بأقوى الطرق.

وإليه أشار النبي عليه السلام في قوله: «إن الله أعطى كل ذي حق حقه»، فلا وصية لوارث أي الحق الثابت بالوصية لهم صار معطى بالإرث، فانتسخ الحكم الأول بالإرث وانتهى، وبه تبين أن هذا الحديث ورد بعد آية المواريث حيث قال: «ان الله تعالى أعطى كل ذي حق حقه»، فكان النسخ بآية المواريث لا به، وبعضهم بأن الله تعالى شرع حد الزنا الإمساك في البيوت بقوله تعالى: ﴿فأمسكوهن في البيوت﴾ ونسخته السنة، وهو قوله عليه السلام: «البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام، والثيب بالثيب جلد مائة، ورجم بالحجارة».

وردّ بأن عمر رضي الله عنه أخبر أن الرجم مما كان يتلى في القرآن على ما قال: لولا أن الناس يقولون: إن عمر زاد في كتاب الله لكتبت على حاشية المصحف الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالاً من الله، والله عزيز حكيم، فكان هذا نسخ الكتاب بالكتاب.

ولأن الله تعالى شرع الإمساك حداً إلى غاية، وهو أن يجعل الله لهن سبيلاً، وهذه الغاية مجملة إذ السبيل غير معلوم معناه، وإنما بين النبي عليه السلام ذلك المجمل بقوله: «خذوا عني فقد جعل الله لهن سبيلاً البكر، بالبكر، جلد مائة، وتغريب عام، والثيب بالثيب جلد مائة، ورجم بالحجارة» ولا خلاف أن بيان المجمل من الكتاب يجوز بالسنة، وبعضهم بقوله تعالى: ﴿فآتوا الذين ذهبت أزواجهم مثل ما أنفقوا﴾ فإن هذا الحكم منصوص في القرآن، وقد انتسخ ولم يظهر نسخه بالكتاب، فثبت أنه منسوخ بالسنة، إلا أنه يقال ولم يظهر لها سنة ناسخة أيضاً، فإن جاز لكم الحمل على سنة لم تظهر جاز لنا الحمل على كتاب لم يظهر، وبين أهل التفسير كلام فيما هو المراد بالآية، وأثبت ما قيل فيه أن من ارتدت امرأته ولحقت بدار الحرب، فقد كان على المسلمين أن يعينوه من الغنيمة، بأن يدفعوا لزوجها ما ساق إليها من الصداق.

وإليه أشار بقوله تعالى: ﴿فعاقبتم﴾ أي فعاقبتم المشركين بسبيهم، واسترقاقهم واغتنام أموالهم، وكان ذلك بطريق الندب ولم ينسخ، ومن الحجة أن التوجه إلى الكعبة حين كان بمكة أن تثبت بالكتاب فقد نسخ بالسنة التي

أوجبت التوجه إلى بيت المقدس، حين قدم المدينة إذ التوجه إلى بيت المقدس ثابت بالسنة إجماعاً إذ ليس في الكتاب ما يوهم دليلاً عليه إلا قوله تعالى: ﴿فثم وجه الله﴾ وذا لا يدل عليه لأنها تقتضي التخيير بين الجهات، والثابت بالسنة من التوجه إلى بيت المقدس نسخ بالكتاب، وهو قوله تعالى: ﴿فول وجهك شطر المسجد الحرام﴾ والشرائع الثابتة بالكتب السالفة نسخت بشريعتنا، وما ثبت ذلك إلا بتبليغ الرسول عليه السلام، فكان سنته.

وروى أنه عليه السلام قرأ في صلاته سورة المؤمن فنسي آية، فلما أخبر به قال: ألم يكن فيكم أبيّ فقال أبي: نعم فقال: هلا ذكرتنيها، فقال: ظنّنت أنها نسخت، فقال: لو نسخت لأخبرتكم، فقد اعتقد نسخ الكتاب بغير الكتاب، ولم ينكر ذلك عليه رسول الله عليه السلام، فدل على حقية ذلك.

وقالت عائشة رضي الله عنها: ما خرج رسول الله من الدنيا حتى أباح الله تعالى له من النساء ما شاء، فكان نسخاً للكتاب، وهو قوله تعالى: ﴿لا يحل لك النساء من بعد﴾ بالسنة وهو بيانه عليه السلام أن الله تعالى أباحه ذلك، إذ ليس في الكتاب بيان إباحته.

وصالح رسول الله عليه السلام أهل مكة عام الحديبية على ردّ نسائهم، ثم نسخ بقوله تعالى: ﴿فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار﴾ وهذا نسخ السنة بالكتاب وإباحة الخمر ثابتة في الإبتداء بالسنة، ثم نسخت بالكتاب، وهو قوله تعالى: ﴿رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه﴾ ولأن النسخ بيان مدة الحكم كما مر، والنبي عليه السلام بعث مبيناً قال الله تعالى: ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم﴾ فيجوز أن يتولى النبي عليه السلام بيان مدة بقاء ما ثبت بالكتاب بلفظه وجائز أيضاً أن يتولى الله تعالى بيان مدة بقاء ما سنه رسوله بكتابه، ولأن الكتاب يزيد بنظمه على السنة، لأن نظمه معجز دون نظمها، لأنه عبارة مخلوق فيصلح ناسخاً لها، وأما السنة إنما ينسخ بها حكم الكتاب دون نظمه، وكل واحد من الحكمين ثابت بطريق الوحي، وشارعه علام الغيوب لا غيره.

فـإذا بقي نظم الكتـاب ونسخ حكمـه صح القـول بأن الحكم الثـاني مثل الأول، أو خير منه من حيث زيادة الثواب، أو من حيث أنه أيسر على العباد، أو أجمع لمصالحهم عـاجلاً وآجـلاً، وهو المراد بقولـه تعالى: ﴿نـأت بخير منهـا أو مثلها﴾ وتبين بهذا أنه لا يبدّل شيئاً من تلقاء نفسه، لأنه تعالى قال: ﴿وما ينطق عن الهـوى﴾ وإنما يتبـع ما يـوحى إليـه، ولكن العبـارة فيـه مفـوّض إليـه عليـه السلام، والحكم ثابت من الله تعالى.

وأما الحديث فقـد قيل: إنـه غير صحيـح، لأنه بعينـه مخالف لكتـاب الله تعالى، إذ في الكتاب وجـوب اتباعـه مطلقـاً، وفي هذا الحـديث وجوب اتبـاعه مقيـداً، وهو أن لا يكـون مخالفـاً لما في الكتـاب، ولئن صح فـالمراد بـه إخبـاراً لآحاد، لا المسموع من فيه، أو المنقول عنه نقلاً متواتراً، ففي اللفظ إشـارة إليه حيث قال: إذا روي لكم عني حديث، ولم يقل إذا سمعتم مني، وبه نقول: إن نسـخ الكتاب لا يجـوز بخبر الـواحد، أو المـراد بقوله: وما خـالف فردوه عنـد التعارض إذا جهل التـاريخ حتى لا يـوقف على النـاسخ والمنسـوخ منهما، ونحن نقول: نعمل بما في كتاب الله تعالى حينئذ، وإنمـا الكلام فيـما إذا عرف التـاريخ بينهما، ولو وقع الطعن بمثله لما جاز نسخ الكتاب بالكتاب، والسنة بالسنـة، لأن للطاعن أن يطعن فيه أيضاً لأنه يقول: إنه خالف قولـه، وناقض، والمنـاقض لا يعبأ بقوله، بل في ذلك تعظيم رسوله واعلاء منزلته من حيث أن الله تعالى فوض إليه بيان الحكم، وجعل لعبارته منزلة تثبت بها مدّة الحكم الذي هو ثابت بوحي متلو حتى يتبين به انتساخه.

ونسخ الكتاب بالكتاب كقوله تعـالى: ﴿إن يكن منكم عشرون صَـابرون يغلبوا مائتين، وإن يكن منكم مائة يغلبوا ألفاً من الذين كفـروا﴾[1] نسخ بقـوله تعالى: ﴿الآن خفف الله عنكم﴾ إلى قوله ﴿يغلبوا ألفين بإذن الله﴾[2].

---

(١) سورة الأنفال: الآية ٦٥.

(٢) سورة الأنفال: الآية ٦٦.

وقوله تعالى: ﴿فاعف عنهم واصفح﴾[1] نسخ بقوله تعالى: ﴿فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم﴾[2].

ونسخ السنة بالسنة كقوله عليه السلام: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها، وكنت نهيتكم عن لحوم الأضاحي أن تمسكوها فوق ثلاثة أيام، فأمسكوها ما بدا لكم، وكنت نهيتكم عن الشرب في الدباء والحنتم والمزفت والنقير فاشربوا في الظروف، فإن الظروف لا تحل شيئاً، ولا تحرمه» ونسخ خبر الواحد بمثله جائز أيضاً، ونسخ الشيء لا إلى بدل أو إلى بدل مثله، أو أخف منه، أو أثقل جائز عندنا، فإن تقديم الصدقة على النجوى ثبت بقوله تعالى: ﴿فقدموا بين يدي نجواكم صدقة﴾[3] ثم نسخ من غير بدل، وفرار الواحد من العشرة في الجهاد كان حراماً، ثم نسخ ببدل هو أخف منه، وهو فرار الواحد من الاثنين، والصفح عن الكفار كان واجباً في الابتداء، ثم نسخ بقتال الذين يقاتلون بقوله تعالى: ﴿وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم﴾ ثم نسخ بقتالهم كافة بقوله تعالى: ﴿وقاتلوا المشركين كافة﴾[4] والناسخ هنا أشق، ونسخ التخيير الثابت بين الصوم والفدية ابتداء بقوله تعالى: ﴿وإن تصوموا خير لكم﴾[5] بفرضية الصوم جزماً بقوله تعالى: ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ والناسخ أشق.

وقال بعضهم لا يصح إلا بمثله أو بأخف لقوله تعالى: ﴿نأت بخير منها أو مثلها﴾ وقلنا: المراد بالمثل والخير من حيث الثواب، وفي الأشق فضل الثواب (و) سادسها في بيان المنسوخ.

فـ(ـالمنسوخ أنواع: التلاوة والحكم جميعاً،

(والمنسوخ أنواع: التلاوة والحكم جميعاً) وهو ما نسخ من القرآن في حياة الرسول عليه السلام بالإنساء كما روي أن سورة الأحزاب كانت تعدل سورة البقرة في ضمن ثلاثمائة آية، والآن بقيت على ما في المصاحف في ضمن سبعين آية، وكما

---

(١) سورة المائدة: الآية ١٣.
(٢) سورة التوبة: الآية ٥.
(٣) سورة المجادلة: الآية ١٢.
(٤) سورة التوبة: الآية ٣٦.
(٥) سورة البقرة: الآية ١٨٤.

والحكم دون التـلاوة، والتلاوة دون الحكم. . .

ونسخ وصف في الحكم، وذلك مثل الزيادة على النص فإنها نسخ عنـدنا، وعند الشافعي تخصيص، وبيان حتى ثبت زيادة النفي على الجلد بخبر الـواحد،

روي أن سـورة الـطلاق كـانت تعـدل سـورة البقـرة، والآن بقيت عـلى مـا في المصاحف في ضمن اثنتي عشرة آية.

(والحكم دون التلاوة) مثل قوله تعـالى: ﴿لكم دينكم ولي دين﴾[1] ونحوه قدر سبعين آية كلها منسوخة بآيات القتال، وقيل: مـائة وعشـرون آية في بـاب عـدم القتال منسـوخة بـآيات القتـال، وسـوى آيـات عـدم القتال عشرون آيـة منسوخة التلاوة على رأي صاحب الإتقان.

وعندي أنها زائدة على عشرين إلى أربعين، أو أكثر، وعلم هذا كله فرض على الذي يعمـل بالقـرآن ليميز النـاسـخ من المنسـوخ، ويعمـل النـاسـخ دون المنسوخ، وقد بينت كل ذلك بالتفصيل في التفسير الأحمدي، بما لا يتصور المزيد عليه في كتب أبي حنيفة رحمه الله، وإن بينه الشافعية بأطول منه في كتبهم.

(والتـلاوة دون الحكم) مثـل قـولـه تعـالى: «الشيخ والشيخـة إذا زنيـا فارجموهما نكالاً من الله والله عـزيز حكيم» ومثـل قراءة ابن مسعـود رضي الله عنه: ﴿فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام﴾ متتابعات بزيادة متتابعات.

وقوله: ﴿فاقطعوا أيمانهما﴾ مكان قولـه: أيديهـما (ونسخ وصف في الحكم) أن ينسخ عمومه وإطلاقـه ويبقى أصله (وذلك مثـل الزيـادة على النص) كـزيادة مسح الخفين على غسل الرجلين الثابت بالكتاب، فإن الكتاب يقتضي أن يكـون الغسل هو الوظيفة للرجلين سواء كان متخففاً أو لا، والحديث المشهور نسخ هذا الإطلاق، وقال: إنما الغسل إذا لم يكن لابس الخفين، فالآن صار الغسل بعض الوظيفة (فإنها نسخ عندنا، وعند الشافعي رحمـه الله تخصيص وبيان)، فـلا يجوز عندنا إلا بالخبر المتواتر، أو المشهور كسائر النسخ، وعنـده يجوز بخبـر الواحـد، والقيـاس كباقي البيـان (حتى أثبت زيادة النفي عـلى الجلد بخبر الـواحـد) وهـو

---

(١) سورة الكافرون: الآية ٦.

وزيادة قيد الإيمان في كفارة اليمين، والظهار بالقياس).

أما الأول: فنحو صحف إبراهيم عليه السلام التي أخبرنا الله تعالى بنزولها، وما بقي منها أثر لا تلاوة ولا عملاً، وذلك بأحد طريقين إما بصرف الله القلوب عن حفظها، ورفع ذكرها عن القلوب، أو بموت من يحفظها من العلماء بلا خلف، ومثل هذا النسخ كان جائزاً في القرآن في حياة النبي عليه السلام بقوله تعالى: ﴿سنقرئك فلا تنسى إلا ما شاء الله﴾.

قال الحسن وقتادة: أي ما شاء الله أن ينسخه فينساه، فأما بعد وفاته فممتنع لقوله تعالى: ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾ أي نحفظه منزّلاً لا يلحقه تبديل صيانة للدين إلى آخر الدهر، وهذا لأنه لا يجوز أن يراد حفظه لديه، لأنه يتعالى عن النسيان والغفلة، فثبت أنه أراد به حفظه لدينا فإنه مما يحتمل ضياعه بتبديل منا قصداً، كما فعل أهل الكتاب، أو بنسيان وقد كان التبديل جائزاً في حياته عليه السلام بالنسخ، فعلم أن المراد به بعد وفاته عليه السلام، وأما النوع الثاني والثالث فجائزان عند الجمهور، خلافاً للبعض، قالوا إن المقصود بالنص بيان الحكم، فلا يبقى النص بدونه لخلوه عما هو المقصود، والحكم بالنص ثبت فلا يبقى بدونه ، لأن الحكم كما لا يثبت بلا سبب لا يبقى بلا سبب.

ولنا أن الحبس في البيوت والإيذاء باللسان نسخاً بالجلد والرجم وبقيت التلاوة، وكذا الاعتداد بالحول كان ثابتاً على المتوفى عنها زوجها بقوله تعالى: ﴿متاعاً إلى الحول غير إخراج﴾، ثم نسخ مع بقاء التلاوة.

وتقديم الصدقة بين يدي النجوى نسخ مع بقاء التلاوة وغير ذلك، ولأن

قوله: البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام، فإنه خبر واحد يجوز الزيادة به على الكتاب الدال على الجلد فقط عنده (وزيادة قيد الإيمان في كفارة اليمين والظهار بالقياس) على كفارة القتل المقيدة بالإيمان فإنه يجوز الزيادة به على نص الكتاب

للنظم حكمين جواز الصلاة والإعجاز، وكل واحد منهما مقصود ألا ترى أن بالمتشابه لا يثبت إلا هذان الحكمان فجاز أن ينسخ الحكم الذي هو العمل به، ويبقى هذان الحكمان.

وأما نسخ التلاوة بقاء الحكم فمثل قراءة ابن مسعود في كفارة اليمين فصيام ثلاثة أيام متتابعات فمتتابعات نسخت تلاوتها، وبقي حكمها، وهذا لأن التلاوة متى نسخت بقيت وحياً غير متلو والحكم مما يجب به، ونفس التلاوة حكم مقصود يجوز ثبوتها بنفسها وانتساخها كذلك، ثم عبد الله كان يقرؤها وهو عدل، فلم يبق لتصديقه وجه إلا أن يقال: إنها كانت ثابتة غير أن الله تعالى لما نسخها دون حكمها رفع ذكرها عن القلوب، إلا عن قلب عبد الله ليبقى الحكم بقراءته، ولا تثبت التلاوة بروايته لعدم النقل المتواتر الذي بمثله يثبت القرآن.

وأما الرابع: فإنها نسخ معنى عندنا، وعند الشافعي تخصيص، وبيان وليس بنسخ حتى جوّز الزيادة على النص بخبر الواحد والقياس، وذلك مثل زيادة النفي على الجلد وزيادة قيد الإيمان في رقبة كفارة اليمين والظهار له أن الرقبة عامة تتناول المؤمنة والكافرة، فإخراج الكافرة منها يكون تخصيصاً لا نسخاً بمنزلة إخراج بعض الأعيان من الاسم العام، وهذا لأن النسخ رفع الحكم المشروع، وفي الزيادة تقرير الحكم المشروع وإلحاق شيء آخر به، فلا يكون نسخاً فإن إلحاق صفة الإيمان بالرقبة لا يخرج الرقبة من أن تكون مستحقة الاعتاق في الكفار، وكذلك الواجب بالكتاب في حد الزنا جلد مائة، والكتاب لا يتعرض للنفي، فمتى ألحقنا النفي بالجلد لا يخرج الجلد من أن يكون مشروعاً، فإن قلت: زيادة النفي على الجلد ليست بتخصيص، قلنا: ليس الشرط أن تكون الزيادة تخصيصاً، بل الشرط أن لا تكون نسخاً، وتكون بياناً إذ البيان عبارة عن إثبات وصف زائد للشيء يزداد به وضوحاً، مع بقاء الأصل لا محالة، والزيادة بهذه الصفة، لأن المنصوص عليه وهو تحرير الرقبة باق، ولكنه ضم صفة الإيمان إليه والنص ساكت عن هذه الصفة، فضم صفة الإيمان إلى الرقبة لا يغير الرقبة.

ولنا أن ما ذكرتم يدل على أن الزيادة بيان صورة، ولا نزاع في ذلك لأنا ندعي أنها نسخ معنى لوجود حده وهو بيان انتهاء الحكم الأول، وهذا لأن النص يقتضي أن يكون الجلد حداً، ومتى التحق النفي به لا يبقى الجلد حداً، حتى لا يخرج الإمام عن عهدة إقامة الحدّ بالجلد وحده، لأنه صار بعض الحدّ حينئذ وبعض الحد ليس بحد، فكان نسخاً لأنه قد انتهى الحكم الأول.

ولا يقال: الكلية ليست بحكم شرعي حتى تقبل النسخ لأن الكلية لم تعرف إلا بالشرع، فكانت حكماً شرعياً، وكذا النص يقتضي جواز التكفير بتحرير رقبة، أي رقبة كانت فتقييد الجواز برقبة مؤمنة يؤدي إلى إبطال حكم ثبت بالكتاب، وهذا لأن القيد والإطلاق ضدان، والنص المطلق يوجب العمل باطلاقه فإذا صار مقيداً صار شيئاً آخر، لأنه صار المطلق بعضه، وما لبعض الشيء حكم ذلك الشيء كبعض العلة، ولهذا قلنا: إذا جلد القاذف تسعة وسبعين سوطاً لا تسقط شهادته في ظاهر الرواية، لأنه بعض الحد، وليس بحد فثبت أنها نسخ، لأنه قد انتهى الحكم الأول، والزيادة ليست بتخصيص لأنه تصرف في النظم ببيان أن بعض ما تناوله العام غير مراد به، والإطلاق لا يتناول القيد لأن الإطلاق عبارة عن عدم القيد، والتقييد عبارة عن وجوده، فإذا لم تكن الرقبة متناولة للأوصاف كيف يمكن تخصيص بعضها، ولأن المخصوص إذا لم

الدال على الإطلاق، ومثل هذا كثير بيننا وبينه، وإنما خصصنا هذا التقسيم بالكتاب، لأنه يتعلق بنظمه التلاوة، وجواز الصلاة وبمعناه وجوب العمل والإطلاق فجاز أن ينسخ أحدهما دون الآخر، وأن ينسخا جميعاً، وأن ينسخ إطلاقه دون ذاته بخلاف السنة فإنه لا يتعلق بنظمها أحكام، ولا يزاد على الخبر المشهور بخبر آخر في عرف الشرع، فلم يجر هذا التقسيم فيها، ولما فرغ المصنف عن تقسيم البيان شرع في بيان السنة الفعلية اقتداء بفخر الإسلام، وكان ينبغي أن يذكرها بعد السنة القولية متصلاً كما فعله صاحب التوضيح فقال:

يبق مراداً بالنص العام بقي الباقي ثابتاً بذلك النص، العام، فلم يكن نسخاً، وإذا ثبت التقييد لم يبق الحكم ثابتاً بالمطلق، بل المقيد فثبت أنه في معنى النسخ، والنسخ في الحكم الثابت بالنص لا يجوز بخبر الواحد والقياس، ولهذا لم يجعل قراءة الفاتحة فرضاً لئلا يصير زيادة على النص بخبر الواحد، ولم يجعل الطهارة شرطها في طواف الزيارة لأنه زيادة على النص بخبر الواحد.

وقال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله: لا يحرم القليل من المثلث، لأنه بعض المسكر وما لبعض العلة حكم العلة، وقلنا: إذا وجد المحدث، أو الجنب الماء القليل لا يستعمل، لأنه بعض المطهر، فلا يكون مطهراً فوجوده لا يمنع التيمم، وإذا شهد أحد الشاهدين ببيع العبد بألف والآخر بألف وخمسمائة لا تقبل الشهادة، ولا يثبت البيع، لأن الذي شهد بألف وخمسمائة جعل الألف بعض الثمن، وقد صار كلاً من وجه فكانا غيرين..

فصل
في أفعال النبي عليه السلام

(أفعال النبي سوى الزلة أربعة: مباح، ومستحب، وواجب، وفرض

فصل أفعال النبي عليه السلام

سوى الزلة أربعة أقسام: مباح ومستحب وواجب وفرض، وإنما استثنى الزلة، لأن الباب لبيان اقتداء الأمة به، والزلة ليست مما يقتدى به، وهي اسم لفعل حرام وقع فيه بسبب القصد لفعل مباح، فلم يكن قصده للحرام ابتداء، ولا يستقر عليه بعد الوقوع كمثل من أحنى في الطريق فخر منه، ثم قام عاجلاً فما كان من قصده الخرور، وما استقر عليه، كما كان من قصد موسى عليه السلام بالضرب تأديب القبطي، فقضى عليه بالقتل، فلم يكن القتل مقصوده، ولم يبق عليه، بل ندم وقال: هذا من عمل الشيطان، ولكن هذا التقسيم بالنسبة إلينا،

والصحيح عندنا أن ما علمنا من أفعاله عليه السلام واقعاً على جهة. . .

نقتدي به في إيقاعه على تلك الجهة، وما لم نعلم على أي جهة فعله النبي عليه السلام، قلنا: فعله على أدنى منازل أفعاله، وهو الإباحة) أفعال النبي عليه السلام التي تصلح للاقتداء أربعة على ما بينا، أما الزلة فلا تدخل في هذا الباب، لأنها لا تصلح للاقتداء، وكذا ما يحصل في حالة النوم فلا عبرة به.

أما الزلة فاسم لفعل غير مقصود في عينه، ولكن اتصل الفاعل به عن فعل مباح قصده فزل بشغله منه إلى ما هو حرام لم يقصده أصلاً، يقال: زل الرجل في الطين، إذا لم يوجد القصد إلى الوقوع، ولكن وجد القصد إلى المشي في الطريق، كما أن الزلة وجد قصد الفعل لا قصد العصيان، وإنما يعاتب، وإن لم يقصد المعصية لتقصير منه كما يعاتب من زل في الطين.

وإلا ففي حقه عليه السلام لم يكن شيء واجباً اصطلاحياً، لأنه ما ثبت بدليل فيه شبهة، وكانت الدلائل كلها قطعية في حقه، ثم أنهم اختلفوا في اقتداء أفعال لم تصدر عنه سهواً، ولم تكن له طبعاً، ولم تكن مخصوصة به، فقال بعضهم: يجب التوقف فيه حتى يظهر أن النبي عليه السلام على أي وجه فعله من الإباحة والندب والوجوب.

وقال بعضهم: يجب اتباعه ما لم يقم دليل المنع وقال الكرخي: يعتقد فيه الإباحة لتيقنها إلا إذا دل الدليل على الوجوب والندب، والمصنف ترك هذا كله وبين ما هو المختار عنده فقال: (والصحيح عندنا أن ما علمنا من أفعاله ﷺواقعاً على جهة) من الوجوب، أو الندب، أو الإباحة (نقتدي به في إيقاعه على تلك الجهة) حتى يقوم دليل الخصوص، فما كان واجباً عليه يكون واجباً علينا، وما كان مندوباً عليه يكون مندوباً علينا، وما كان مباحاً له يكون مباحاً لنا.

(وما لم نعلم على أية جهة فعله، قلنا: فعله على أدنى منازل أفعاله، وهو الإباحة) لأنه لم يفعل حراماً، ولا مكروهاً البتة، فلا بد أن يكون مباحاً، ولما فرغ من تقسيم السنة في حقنا شرع في تقسيمها في حقه، وفي بيان طريقته في

والمعصية اسم لفعل حرام مقصود بعينه، وقد تسمى الزلة معصية مجازاً، ولا تخلو الزلة عن القران ببيان أنها زلة، أما من الفاعل كقول موسى عليه السلام حين قتل القبطي بوكزتة هذا من عمل الشيطان وموسى عليه السلام كان مستأمناً فيهم، ولا يباح للمستأمن المسلم أن يقتل كافراً حربياً وإن كان مباح الدم أو من الله تعالى كما قال عليه السلام وعصى آدم ربه.

والمراد هنا الزلة لأنه لم يقصد العصيان، وإذا لم تخل الزلة عن البيان لم يشكل على أحد أنها لا تصلح للاقتداء، واختلف الناس في سائر أفعال النبي عليه السلام مما ليس بسهو، وكما روي أنه عليه السلام سها في صلاته ولا طبع كالنوم والأكل وغير ذلك إذ البشر لا يخلو عما جبل عليه فقال بعضهم: بتوقف فيها حتى يقوم الدليل، لأن فعله لما كان متردداً بين أن يكون مباحاً، ومستحباً، وواجباً، وفرضاً امتنع الاقتداء هو المتابعة في أصله ووصفه، فإذا خالفه في الوصف لم يكن مقتدياً فإنه إذا فعل فعلاً ونحن نفعله فرضاً، أو بالعكس يكون ذلك منازعة لا متابعة، فيجب الوقف فيه حتى يقوم الدليل، وقال بعضهم: يلزمنا اتباعه فيها ما لم يقم دليل المنع، لأنه عليه السلام قدوة لأمته في أقواله وأفعاله.

قال الله تعالى: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول﴾[1] وقال: ﴿فاتبعوني يحببكم الله﴾[2] وقال: ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره﴾[3] أي عن سمته وطريقته.

وقال الكرخي: إن علم صفة فعله أنه فعله واجباً أو ندباً، أو مباحاً فإنه يتبع فيه بتلك الصفة، وإن لم يعلم فإنه يثبت فيه صفة الإباحة، ثم لا يكون الاتباع فيه ثابتاً، إلا بقيام الدليل، وكان الجصاص يقول بقول الكرخي: إلا أنه يقول: إذا لم يعلم فالاتباع له في ذلك ثابت حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصاً، وهذا هو الصحيح، لأن الإباحة من هذه الأقسام هو الثابت بيقين،

---

(١) سورة محمد: الآية ٣٣. (٢) سورة آل عمران: الآية ٣١. (٣) سورة النور: الآية ٦٣.

ويتوقف فيما وراء ذلك على قيام الدليل كمن وكل آخر في أمواله، فإنه يملك الحفظ، لأنه متيقن به لكونه مراداً لموكل بكل حال، ولا يثبت ما سوى ذلك من التصرفات حتى يقوم الدليل، ثم قال الكرخي، قد وجدنا اختصاص النبي عليه السلام بأشياء كصوم الوصال وحل تسع نسوة وغير ذلك، ووجدنا الاشتراك أيضاً، فكل فعل نقل عنه فهو يحتمل أن يكون من الضرب الأول، وأن يكون من الضرب الثاني، وإذا تعارض الجانبان وجب الوقف حتى يقوم الدليل، ولكن الصحيح ما ذهب إليه الجصاص، لأن الاقتداء برسول الله عليه السلام هو الأصل لقوله تعالى: ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة﴾[1] ففيه دَليل على أنه يؤتسى به في أفعاله وأقواله، فيعمل بهذا النص حتى يقوم الدليل المانع، وهو ما يوجب اختصاصه بذلك، ولأن الرسل أئمة يقتدى بهم، كما قال الله تعالى في إبراهيم: ﴿إني جاعلك للناس إماماً﴾[2] والإمام اسم من يؤتم به أي يقتدى به، فالأصل في كل فعل صدر منهم جواز الاقتداء بهم فيه، إلا ما ثبت فيه دليل الخصوص لشرفهم وعلو حالهم. . .

فصل
في تقسيم السنة في حق النبي عليه السلام

(والوحي نوعان: ظاهر، وباطن.

فالظاهر: ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ بآية

إظهار أحكام الشرع بالوحي فقال: (والوحي نوعان: ظاهر وباطن، فالظاهر ثلاثة أنواع الأول: ما ثبت بلسان الملك) وهو جبريل عليه السلام (فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ) أي سمع النبي عليه السلام بعد علم النبي عليه

(١) سورة الأحزاب: الآية ٢١.
(٢) سورة البقرة: الآية ١٢٤.

قاطعة) بأن يخلق الله فيه علماً ضرورياً (وهو الذي أنزل عليه بلسان الروح الأمين) وهو المراد بقوله تعالى: ﴿قل نزله روح القدس من ربك بالحق﴾[1] (أو ثبت عنده) ووضح له (عليه السلام بإشارة الملك من غير بيان بالكلام) وإليه أشار عليه السلام في قوله: «إن روح القدس نفث في روعي أن نفساً لن تموت حتى تستوفي رزقها، فاتقوا الله وأجملوا في الطلب» (أو تبدي لقلبه بلا شبهة بإلهام من الله تعالى، وبأن أراه بنور من عنده) وإليه أشار تعالى بقوله: ﴿لتحكم بين الناس بما أراك الله﴾[2] فهذا كله وحي ظاهر، وإنما اختلف طريق الظهور، ونعني بالظاهر ما يظهر له أنه من الله تعالى، ثم ذا قد يكون بلسان الملك، وقد يكون بإشارته، وقد يكون بإظهار الله بلا واسطة ملك، وهذا كله مقرون بالابتلاء، والمراد به الابتلاء في درك حقيقته.

السلام بأنه جبريل عليه السلام (بآية قاطعة) تنافي الشك والاشتباه في أنه جبريل عليه أولاً.

(وهو الذي أنزل عليه بلسان الروح الأمين عليه السلام) يعني القرآن الذي، قال الله تعالى في حقه: ﴿قل نزله روح القدس من ربك بالحق﴾[1].

والثاني: ما بينه بقوله: (أو ثبت عنده ﷺ بإشارة الملك من غير بيان بالكلام) كما قال عليه السلام: «إن روح القدس نفث في روعي، إن نفساً لن تموت حتى تستكمل رزقها»، والثالث ما بينه بقوله: (أو تبدّى لقلبه بلا شبهة بإلهام من الله تعالى بأن أراه بنور من عنده) وهذا هو المسمى بالإلهام، ويشترك فيه الأولياء أيضاً، وإن كان إلهامهم يحتمل الخطأ، والصواب وإلهامه عليه السلام لا يحتمل إلا الصواب، ولم يذكر ما كان بالهاتف، لأنه لم يكن من شأنه عليه السلام، أو لم تثبت به أحكام الشرع، وكذا لم يذكر ما كان في المنام، لأنه كان في ابتداء النبوة لم تثبت به أحكام الشرع.

---

(١) سورة النحل: الآية ١٠٢.

(٢) سورة النساء: الآية ١٠٥.

(والباطن: ما ينال بالاجتهاد بالتأمل في الأحكام المنصوصة، فأبى بعضهم أن يكون هذا من حظه عليه السلام) وإنما له الوحي الظاهر لا غير، وإنما الاجتهاد لأمته لقوله تعالى: ﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى﴾[1] ولأن الاجتهاد يحتمل الخطأ، فيجوز مخالفته في ذلك، ولا خلاف في أنه لا يجوز لأحد مخالفة رسول الله فيما يبين من أحكام الشرع، ولأنه عليه السلام كان ينصب أحكام الشرع ابتداء، والرأي لا يصلح لنصب الشرع ابتداء، لأن حكم الشرع حق الله تعالى، فإليه نصبه بخلاف أمر الحرب والمعاملات، فإن ذلك من حقوق العباد إذ المطلوب به دفع الضرر عنهم أو جر النفع إليهم فيما تقوم به مصالحهم، فيجوز استعمال الرأي في مثله لحاجة العباد إلى ذلك إذ ليس في وسعهم فوق ذلك، والله تعالى يتعالى عما يوصف به العباد من العجز، أو الحاجة، فلا يجوز استعمال الرأي في حق الله تعالى.

وقال بعضهم: كان له أن يبين أحكام الشرع بطريق الوحي تارة، وبالرأي أخرى، لأن الله تعالى قال: فاعتبروا يا أولي الأبصار، والنبي أولى الناس بهذا الوصف الذي ذكره عند الأمر بالاعتبار، فكان أدخل في هذا الخطاب.

وقال الله تعالى: ففهمناها سليمان، أي الحكومة، أو الفتوى، والمراد به

(والباطن ما ينال بالإجتهاد بالتأمل في الأحكام المنصوصة) بأن يستنبط علة في الحكم المنصوص، ويقيس عليه ما لم يعلم حاله بالنص، كما كان شأن سائر المجتهدين (فأبى بعضهم أن يكون هذا من حظه عليه السلام) لأن الله تعالى قال: ﴿وما ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى﴾، فكل ما تكلمه لا بد أن يكون ثابتاً بالوحي والإجتهاد ليس، كذلك فلا يكون هذا شأنه، والجواب أن المراد بهذا الوحي هو القرآن دون كل ما تكلم به، ولئن سلم أنه عام فلا نسلم أن اجتهاده ليس بوحي، بل هو وحي باطن باعتبار المال والقرار

---

(١) سورة النجم: الآية ٣.

أنه وقف على الحكم بطريق الرأي لا بطريق الوحي، لأن ما كان بطريق الوحي فداود وسليمان فيه سواء، فلما خص سليمان بالفهم دل أنه المراد به الرأي.

والدليل عليه أن داود لما حكم بالغنم، لأهل الحرث لاستواء قيمة الغنم وقدر النقصان، قال سليمان: وهو ابن إحدى عشرة سنة، غير هذا أوفق بالفريقين، فعزم عليه ليحكمن فقال: أرى أن تدفع الغنم إلى أهل الحرث ينتفعون بألبانها، وأولادها وأصوافها، والحرث إلى رب الغنم حتى يصلح الحرث ويعود كهيئته، ثم يترادان فقال: القضاء ما قضيت، وكان ذلك باجتهادهما، وهذا كان في شريعتهم.

وحكم داود عليه السلام بالرأي بين الخصمين إذ تسوّروا المحراب، فإنه قال: ﴿لقد ظلمك بسؤال نعجتك إلى نعاجه﴾[1].

وهذا بيان بالقياس وقال الله تعالى: ﴿عفا الله عنك لم أذنت لهم﴾[2] فتبين أنه أذن بالرأي وقال عليه السلام للخثعمية وقد سألته عن الحج عن أبيها: «أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أما كان يقبل منك؟ فقالت: نعم، قال عليه السلام: فدين الله أحق»، فهذا فتوى بمحض القياس وسأله عمر عن القبلة للصائم، فقال: أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكان يضرك فقال عمر: لا، فقال عليه السلام: «ففيم إذاً» فقاس إحدى مقدمتي الشهوة بالأخرى، مع أن في المقيس عليه تسكين تلك الشهوة، ولا كذلك في المقيس.

وقال: إن الرجل ليؤجر في كل شيء حتى في مباضعة أهله، فقيل له يقضي أحد شهوته، ثم يؤجر على ذلك، فقال: أرأيتم لو وضع ذلك فيما لا يحل، هل كان يأثم قالوا نعم، قال: فكذلك يؤجر إذا وضعه فيما يحل، وهذا بيان بطريق الرأي والاجتهاد من حيث أن الإثم في الوضع في الحرام باعتبار قضاء الشهوة، وارتكاب المنهي، والامتناع عنه واجب، وبالإقدام على الحلال يحصل الامتناع عنه فيثاب عليه ضرورة.

---

(١) سورة صٓ: الآية ٢٤.

(٢) سورة التوبة: الآية ٤٣.

وقال في حرمة الصدقة على بني هاشم: أرأيت لو تمضمضت بماء، ثم مججته أكنت شاربه، وهذا بيان بطريق القياس في حرمة الأوساخ بحكم الاستعمال.

وقد صح أنه عليه السلام كان يشاورهم في أمر الحرب، وغير ذلك حتى روى أنه شاور أبا بكر وعمر في مفاداة الأسارى يوم بدر فأشار أبو بكر بالمفاداة، ومال رأيه إلى ذلك حتى منّ عليهم، ثم نزل العتاب بقوله: لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم.

ومفاداة الأسير بالمال جوازه وفساده من أحكام الشرع، ومما هو حق الله تعالى، وقد شاور فيه غيره وعمل فيه بالرأي، ونزل الوحي بخلاف ما رأى فعرفنا أنه كان يعمل بالرأي في الأحكام، كما في الحروب، ولو لم يكن له فصل الأمر بالرأي لما أمر بالمشورة بقوله: وشاورهم في الأمر، لأنه لا ينال بها إلا الرأي، وظاهر الأمر لا يخص باباً، ولا يقال: إنه أمر تطييباً لنفوسهم، لأنهم يخالفونه في بعض الأمور، ألا ترى أنه شاور سعد بن معاذ، وسعد بن عبادة في بذل شطر ثمار المدينة للمشركين يوم الأحزاب لينصرفوا فقالا: إن كان هذا عن وحي فسمعاً وطاعة، وإن كان عن رأي فلا نعطهم إلا السيف، وقد كنا نحن وهم في الجاهلية لم يكن لنا ولا لهم دين، وكانوا لا يطعمون من ثمار المدينة إلا بشرى، أو قرى فإذا أعزنا الله بالدين نعطيهم الدنية لا نعطيهم إلا السيف، وكذلك أخذ برأي غيره في النزول على الماء يوم بدر، وكان يقطع الأمر دونهم فيما أوحى إليه في الحرب، كما في سائر الحوادث.

وكان يقول لأبي بكر وعمر قولا: فإني فيما لم يوح إليّ مثلكما، وإذا جاز له العمل برأي غيره فيما لم يوح إليه، فبرأيه أولى، ولأن الاجتهاد مبني على العلم بمعاني النصوص، وهو عليه السلام أسبق الناس في ذلك حتى وضح له من المتشابه الذي لا يقف عليه أحد من الأمة.

وإذا وضح له معاني النص لزمه العمل به، ولو منع عنه لكان ضرب حجر، وإنما يليق بعلو درجته الإطلاق دون الحجر.

(وعندنا هو مأمور بانتظار الوحي، فيما لم يوح إليه، ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار، إلا أنه عليه السلام معصوم عن القرار على الخطأ) فإذا أقره الله على ذلك دل على أنه مصيب بيقين، وكان ذلك حجة قاطعة بمنزلة الثابت بالوحي، وحينئذ لا يجوز مخالفته في ذلك (بخلاف ما يكون من غيره من البيان بالرأي) لأنه غير معصوم عن القرار على الخطأ.

عليه (وعندنا هو مأمور بانتظار الوحي، فيما لم يوح إليه) أي إذا نزلت الحادثة بين يديه يجب عليه أن ينتظر الوحي أوّلاً لجوابها إلى ثلاثة أيام، أو إلى أن يخاف فوت الغرض، (ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الإنتظار) فإن كان أصاب في الرأي لم ينزل الوحي عليه في تلك الحادثة، وإن كان أخطأ في الرأي ينزل الوحي للتنبيه على الخطأ، وما تقرر على الخطأ قط بخلاف سائر المجتهدين فإنهم إن أخطؤوا يبقى خطؤهم إلى يوم القيامة، وهذا معنى قوله: (إلا أنه عليه السلام معصوم عن القرار على الخطأ بخلاف ما يكون من غيره من البيان بالرأي) من مجتهدي الأمة، فإنهم يقررون على الخطأ، ولا يعصمون عن القرار عليه ونظائره كثيرة في كتب الأصول، منها أنه لما أسر أسارى بدر وهم سبعون نفراً من الكفار، فشاور النبي عليه السلام أصحابه في حقهم، فتكلم كل منهم برأيه، فقال أبو بكر رضي الله عنه: هم قومك وأهلك خذ منهم فداء ينفعنا وخلهم أحراراً لعلهم يوفقون للإسلام بعد ذلك، وقال عمر رضي الله عنه: مكن نفسك من قتل عباس، ومكن علياً من قتل عقيل، ومكني من قتل فلان، ليقتل كل واحد منا قريبه، فقال عليه السلام: «إن الله ليلين قلوب رجال كالماء، ويشدد قلوب رجال كالحجارة، مثلك يا أبا بكر كمثل ابراهيم حيث قال: ﴿فمن تبعني فإنه مني، ومن عصاني فإنك غفور رحيم﴾[1] ومثلك يا عمر كمثل نوح عليه السلام حيث قال: ﴿رب لا تذر على الأرض من الكافرين دياراً﴾[2]». ثم استقر رأيه عليه السلام على رأي أبي بكر رضي الله عنه، فأمر بأخذ الفداء، وقال: تستشهدون في أحد بعددهم، فقالوا: قبلنا، فلما أخذوا الفداء نزل عليه

---

(١) سورة ابراهيم: الآية ٣٦. (٢) سورة نوح: الآية ٢٦.

(وهذا كالإلهام، فإنه حجة قاطعة في حقه، وإن لم يكن في حق غيره بهذه الصفة) وإنما اخترنا تقديم انتظار الوحي، لأنه مكرم بالوحي الذي يغنيه عن الرأي، وكان غالب أحواله أن لا يخلو عن الوحي والمصير إلى الرأي باعتبار الضرورة، فوجب تقديم انتظار الوحي.

ألا ترى أن التيمم لا يجوز في موضع وجود الماء غالباً إلا بعد طلب الماء، وكان انتظار الوحي في حقه كطلب النص النازل الخفي في حق غيره من المجتهدين، ومدة الانتظار على ما يرجو نزوله، إلا أن يخاف الفوت في الحادثة.

وأما قوله تعالى: ﴿وما ينطق عن الهوى﴾ فنازل في شأن القرآن، أي وما آتاكم به من القرآن ليس بكلام يصدر عن هواه إنما هو وحي من عند الله يوحى إليه.

وقيل: المراد بالهوى هوى النفس الأمارة بالسوء وأحد لا يجوّز على رسول

قوله تعالى: ﴿ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخنَ في الأرض تُريدون عَرَضَ الدنيا، والله يريدُ الآخرة، والله عزيز حكيم لولا كتاب من الله سبقَ لَمَسَّكُم فيما أخذتم عذاب عظيم فَكُلوا مما غنمتم حلالاً طيباً، واتقوا الله إن الله غفور رحيم﴾[1] فبكى رسول الله ﷺ وبكى الصحابة كلهم، وقالوا: لو نزل العذاب ما نجا أحد منا إلا عمر رضي الله عنه، ومعاذ بن سعد، فظهر أن الحق هو رأي عمر رضي الله عنه، وأن النبي عليه السلام أخطأ حين عمل برأي أبي بكر رضي الله عنه، لكنه لم يقرر على الخطأ، بل تنبه عليه بإنزال الآيات، وأمضى الحكم على الفداء وأمر بأكله ولم يؤمر برد الفداء وحرمته، وهذا هو الفرق بين نزول النص بخلاف الرأي، وبين ظهوره بخلافه فإن في الأول لا ينقض الرأي بالنص، وفي الثاني ينقض به.

(وهذا كالإلهام) الفرق بين اجتهاد النبي عليه السلام وغيره من المجتهدين، كالفرق بين إلهام النبي عليه السلام وغيره من الأولياء.

(فإنه حجة قاطعة في حقه وإن لم يكن في حق غيره بهذه الصفة) فإلهامه قسم من الوحي يكون حجة متعدية إلى عامة الخلق وإلهام الأولياء حجة في حق

---

(١) سورة الأنفال: الآية ٦٧.

الله اتباع هوى النفس، وإنما الاجتهاد، عمل يقتضيه العقل لا بهوى النفس، وهو وحي باطن في حقه عليه السلام، والجهاد محض حق الله تعالى لأنه لإعلاء كلمته ما بينه وبين غيره فرق، وقد انعقد الإجماع على عمله بالرأي في باب الحروب، فكذلك في سائر الأبواب لأنه كان يوحى إليه في الأبواب كلها، وعلم به أن الوحي لا يسدّ باب الرأي، بل يقويه..

فصل
في شرائع من قبلنا

(وشرائع من قبلنا تلزمنا إذا قص الله تعالى، أو رسوله عليه السلام من

أنفسهم إن وافق الشريعة، ولم يتعد إلى غيرهم إلا إذا أخذنا بقولهم: بطريق الآداب، ثم شرع في بحث شرائع من قبلنا من جهة أنها ملحقة بالسنة، واختلف فيها، فقال بعضهم: تلزم علينا مطلقاً، وقال بعضهم: لا تلزمنا قط، والمختار هو ما ذكره المصنف رحمه الله بقوله:

(وشرائع من قبلنا تلزمنا إذا قص الله، أو رسوله من غير إنكار) فإنه إذا لم يقص الله علينا، بل وجدت في التوراة والإنجيل فقط لا تلزمنا، لأنهم حرفوا التوراة والإنجيل كثيراً، وأدرجوا فيها أحكاماً بهوى أنفسهم، فلم يتيقن أنها من عند الله تعالى، وكذا إذا قص الله علينا، ثم أنكر علينا بعد نقل القصة صريحاً بأن لا تفعلوا مثل ذلك، أو دلالة بأن ذلك كان جزاء ظلمهم، فحينئذ يحرم علينا العمل به، وهذا أصل كبير لأبي حنيفة رحمه الله يتفرع عليه أكثر الأحكام الفقهية، فمثال ما لم ينكر علينا بعد نقل القصة.

قوله تعالى: ﴿وكتبنا عليهم فيها﴾ أي على اليهود في التوراة أن النفس بالنفس، والعين بالعين، والأنف بالأنف، والأذن بالأذن، والسن بالسن، والجروح قصاص، فهذا كله باق علينا، وهكذا قوله تعالى: ﴿ونبئهم أن الماء قسمة بينهم﴾[1] أي بين ناقة صالح عليه السلام، وقومه يستدل به على أن

---

(١) سورة القمر: الآية ٢٨.

غير إنكار على أنه شريعة لرسولنا) وقال بعضهم: لا يلزمنا حتى يقوم الدليل لقوله تعالى: ﴿لكل جَعَلْنَا مِنْكُم شرعة ومنهاجاً﴾[1] ورأى رسول الله عليه السلام في يد عمر صحيفة فقال: ما هي؟ فقال: التوراة، فغضب، وقال: أمتهوّكون أنتم، كما تهوّكت اليهود والنصارى، والله لو كان موسى حياً ما وسعه إلا اتباعي، فثبت أنه كان متبوعاً لا تابعاً، وعلى ما قلتم يصير تابعاً.

وقال بعضهم: يلزمنا شرائع من قبلنا حتى يقوم الدليل على النسخ لقوله تعالى: ﴿أولئك الذين هدى الله، فبهداهم اقتده﴾ أمره بأن يقتدى بهداهم، والهدى اسم يقع على الإيمان والشرائع، إذ الاهتداء إنما يقع بها كلها.

وقال بعضهم: يلزمنا على أنها شريعتنا، ولا يفصلون بين ما يصير معلوماً من شرائع من قبلنا بنقل أهل الكتاب، أو برواية المسلمين عما في أيديهم من الكتاب، وبين ما ثبت ذلك بالقرآن، أو السنة لقوله تعالى: ﴿فاتبعوا ملة ابراهيم حنيفاً﴾ وكان عليه السلام على أحكام شريعة إبراهيم قبل مبعثه في أمور

القسمة بطريق المهايأة جائزة، وهكذا قوله تعالى: ﴿أئنكم لتأتون الرجال شهوة من دون النساء﴾[2] في حق قوم لوط عليه السلام يدل على حرمة اللواطة علينا، ومثال ما أنكره علينا بعد القصة قوله تعالى: ﴿فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم﴾[3] وقوله تعالى: ﴿وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما﴾[4] ثم قال ذلك جزيناهم ببغيهم، فعلم أنه لم يكن حراماً علينا، ثم هذه الشرائع التي تلزمنا إنما تلزمنا.

(على أنها شريعة لرسولنا عليه السلام) لا على أنها شرائع للأنبياء السابقة، لأنها إذا قصت في كتابنا بلا إنكار صارت تلك جزءاً من ديننا، وقد قال الله تعالى لنبينا عليه السلام: ﴿أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده﴾ ثم شرع في بيان تقليد الصحابة رضي الله عنهم إلحاقاً بأبحاث السنة فقال: (وتقليد الصحابي

---

(١) سورة المائدة: الآية ٤٨.
(٢) سورة الأعراف: الآية ٨١.
(٣) سورة النساء: الآية ١٦٠.
(٤) سورة الأنعام: الآية ١٤٦.

المناسك وغيرها حتى كان يرى الختان ويأكل الذبيحة دون الميتة، وكان يفعل جميع ما ثبت له بقول الثقات من شريعته، وسئل ابن عباس عن سجدة صٓ[1] فقال: سجدها داود وهو ممن أمر نبيكم بأن يقتدى به، وقد احتج محمد على جواز القسمة بطريق المهايأة في كتاب الشرب بقوله تعالى: ﴿لها شرب، ولكم شرب يوم معلوم﴾ وبقوله تعالى: ﴿ونبئهم أن الماء قسمة بينهم كل شرب محتضر﴾ وإنما أخبر الله ذلك عن صالح، وقد احتج أبو يوسف على جريان القصاص بين الذكر والأنثى بقوله تعالى: ﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس﴾[2] وبه استدل الكرخي على جريان القصاص بين الحر والعبد والمسلم والذمي، فثبت به أن المذهب هذا إلا أنه يلزمنا على أنه شريعتنا لا شريعة من قبلنا، لأن الرسالة سفارة العبد بين الله، وبين ذوي الألباب من عباده ليبين لهم ما قصرت عنه عقولهم في مصالح دارهم، فلو لزمنا شريعة من قبلنا لكان رسولنا رسول من قبلنا سفيراً بينه وبين أمته، لا رسول الله، وهذا فاسد، إلا أنا شرطنا في هذا أن يقص الله تعالى، أو رسوله من غير إنكار، إذ لا عبرة بما ثبت بقول أهل الكتاب، لأنهم متهمون في ذلك لظهور الحسد والعداوة منهم، ولا بما ثبت بكتابهم، لأنهم حرفوا الكتب، فيجوز أن يكون ذلك من جملة ما غيروا، أو بدلوا، ولا ما ثبت بقول من أسلم منهم، لأنه تلقن ذلك من كتابهم، أو سمع من جماعتهم وبين المتكلمين اختلاف أن النبي عليه السلام هل كان متعبداً بشريعة من قبله قبل نزول الوحي عليه، فنفاه قوم إذ لم يشتهر رجوعه إلى علماء شريعة، ولا افتخار أهل شريعة به وأثبته قوم، لأن دعوة من تقدمه كانت عامة فوجب دخوله فيها وتوقف فيه قوم للتعارض، وعامة أهل الأصول على أنه كان على شريعة ابراهيم عليه السلام لما مر.

فصل
في تقليد الصحابي والتابعي

اعلم أن التقليد عبارة عن اتباع الرجل غيره فيما سمعه منه على تقدير أنه

---

(١) سورة صٓ: الآية ١. (٢) سورة المائدة: الآية ٤٥.

محق، بلا نظر وتأمل في الدليل، كأنه جعل قوله قلادة في عنقه، وهو أربعة أنواع:

تقليد الأمة صاحب الوحي.

وتقليد العالمصاحبالرأي.

والنظر في الفقه لسبقه على أقرانه من الفقهاء.

وتقليد العوام علماء عصرهم.

وتقليد الأبناء الآباء، والأصاغر الأكابر.

والوجوه الثلاثة الأولى صحيحة لأنها تقع عن ضرب استدلال فإنا عرفنا صاحب الوحي صديقاً معصوماً عن الكذب بالنظر والاستدلال، لأنا إنما عرفنا المعجزة بالنظر والاستدلال، ثم عرفنا بالنظر أن صاحب المعجزة لا يكون إلا صديقاً، فإن الله تعالى لا يأتمن الكاذب، ولا يؤيد بالمعجزة من يضل الناس، ثم عرفنا بخبره أن رأي الصحابيّ مقدم على رأي غيره، وكذا تقليد العالم عالماً هو فوقه لأن زيادة المزية لا تعرف إلا بضرب استدلال، وكذا تقليد العامي العالم، لأنه ما ميز بين العالم وغيره إلا بضرب استدلال، والباطل هو الوجه الرابع، لأنهم اتبعوه بهوى نفوسهم، بلا نظر عقل واستدلال، وهو الذي ذم الله تعالى الكفرة عليه بقوله تعالى: ﴿إنا وجدنا آباءنا على أمة، وإنا على آثارهم مهتدون﴾[1] وإنما قلدنا الأنبياء عليهم السلام لأنا عرفنا عصمتهم عن الكذب والخطأ بدلالة المعجزة، فاتبعناهم لقيام دلالة العصمة، وقد فقدت هذه الدلالة في غيرهم، فلا يجب اتباعهم، كما لا يتبع النبي قبل إقامة المعجزة، ولهذا قال الشافعي: لا نقلد الصحابي، لأن قول الصحابي ليس بحجة إذ لو كان قوله حجة لدعا الناس إلى قوله: كالنبي عليه السلام.

وروي عن عمر كتب إلى شريح أن أقض بكتاب الله، ثم بسنة رسول الله، ثم برأيك ولم يقل بقولي، فقال الكرخي: لا يجوز تقليده إلا فيما لا يدرك بالقياس، لأنه إذا كان مما يدرك بالقياس، فهو يتكلم بالقياس.

---

(١) سورة الزخرف: الآية ٤٣.

والصحابي وغيره في القياس سواء، وكما أن اجتهاد غيره يحتمل الخطأ، فكذا اجتهاده، ولما احتمل الخطأ لا يجب تقليده، إلا فيما لا يعرف بالقياس فإنه لا يظن به القول جزافاً.

وقد بطل الرأي فلم يبق إلا السماع من صاحب الوحي ومن أهل الحديث من قلد الخلفاء الراشدين لقوله عليه السلام: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي»:

(و) الأصح قول أبي سعيد البردعي أن (تقليد الصحابي واجب يترك به القياس لاحتمال السماع) قال: وعلى هذا أدركنا مشايخنا.

(وقد اتفق عمل أصحابنا بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس، كما في أقل

واجب يترك به القياس) أي قياس التابعين ومن بعدهم، لأن قياس الصحابي لا يترك بقول صحابي آخر لاحتمال السماع من الرسول ﷺ، بل هو الظاهر في حقه، وإن لم يسند إليه ولئن سلم أنه ليس مسموعاً منه، بل هو رأيه فرأي الصحابة أقوى من رأي غيرهم، لأنهم شاهدوا أحوال التنزيل، وأسرار الشريعة، فلهم مزية على غيرهم.

(وقال الكرخي: لا يجب تقليده إلا فيما لا يدرك بالقياس) لأنه حينئذ يتعين جهة السماع منه بخلاف ما إذا كان مدركاً بالقياس، لأنه يحتمل أن يكون هو رأيه وأخطأ فيه، فلا يكون حجة على غيره.

(وقال الشافعي رحمه الله: لا يقلد أحد منهم) سواء كان مدركاً بالقياس أو لا لأن الصحابة كان يخالف بعضهم بعضاً وليس أحدهم أولى من الآخر فتعين البطلان.

(وقد اتفق عمل أصحابنا بالتقليد، فيما لا يعقل بالقياس) يعني أن أبا

الحيض) أخذاً بقول أنس وشراء ما باع بأقل مما باع قبل نقد الثمن عملاً بقول عائشة رضي الله عنها في قصة زيد بن أرقم وتقدير المهر بعشرة دراهم تمسكاً بقول عليّ رضي الله عنه، وتقدير أكثر مدة الحمل بسنتين تشبثاً بقول عائشة رضي الله عنها، الولد لا يبقى في البطن أكثر من سنتين.

(واختلف عملهم في غيره كما في اعلام قدر رأس المال) فقد روي عن ابن عمر أنه شرط كما هو مذهب أبي حنيفة، وخالفه أبو يوسف، ومحمد بالرأي (والأجير المشترك) فقد روي عن عليّ رضي الله عنه أنه ضامن لما ضاع عنده،

حنيفة رحمه الله وصاحبيه كلهم متفقون بتقليد الصحابي (كما في أقل الحيض) فإن العقل قاصر بدركه فعملنا جميعاً بما قالت عائشة رضي الله عنها: أقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلاثة أيام ولياليها، وأكثره عشرة.

(وشراء ما باع بأقل مما باع) قبل نقد الثمن الأول، فإن القياس يقتضي جوازه، ولكنا قلنا: بحرمته جميعاً عملاً بقول عائشة رضي الله عنها لتلك المرأة، وقد باعت بستمائة بعدما شرت بثمانمائة من زيد بن أرقم: بئسما شريت واشتريت، أبلغي زيد بن أرقم بأن الله تعالى أبطل حجه وجهاده مع رسول الله ﷺ، إن لم يتب.

(واختلف عملهم في غيره) أي عمل أصحابنا في غير ما لا يدرك بالقياس، وهو ما يدرك بالقياس، فإنه حينئذ بعضهم يعملون بالقياس، وبعضهم يعملون بقول الصحابي.

(كما في أعلام قدر رأس المال) فإن أبا حنيفة رحمه الله يشترط إعلام قدر رأس المال في السلم، وإن كان مشاراً إليه عملاً بقول ابن عمر رضي الله عنه، وأبو يوسف ومحمد رحمهما الله لم يشترطا عملاً بالرأي، لأن الإشارة أبلغ في التعريف من التسمية، وهي كفاية، فلا يحتاج إلى التسمية (والأجير المشترك) كالقصار إذا ضاع الثوب في يده، فإنهما يضمنانه لما ضاع في يده فيما يمكن الإحتراز عنه كالسرقة ونحوها تقليداً لعلي رضي الله عنه، حيث ضمن الخياط

كما هو مذهب أبي يوسف ومحمد رحمهما الله، وخالفه أبو حنيفة رحمه الله بالرأي.

وقال محمد: الحامل لا تطلق ثلاثاً للسنة، وروي ذلك عن جابر وابن مسعود رضي الله عنهما، وخالفهما أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله بالرأي وما لقولهما قول في الصحابة.

وجه قول أبي سعيد قوله عليه السلام: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» فصار قول الصحابي حجة، كرامة له لصحبته رسول الله عليه السلام، وإن احتمل الغلط كما صار إجماع هذه الأمة حجة كرامة لهم بالنص، وإن احتمل الغلط، ولأن العمل بقولهم: أولى لاحتمال السماع، وذلك أصل فيهم مقدم على الرأي فقد ظهر من عاداتهم أن من كان عنده نص، فربما روى، وربما أفتى على موافقة النص من غير الرواية، ولا شك أن ما فيه احتمال السماع من صاحب الوحي يقدم على محض الرأي، ولئن كان قوله صادراً عن الرأي، فرأيهم أقوى وأقرب إلى الصواب من رأي غيرهم، لأنهم شاهدوا طريق الرسول عليه السلام في بيان أحكام الحوادث، وشاهدوا الأحوال التي نزلت فيها النصوص، والمحال التي تتغير باعتبارها الأحكام، فكانوا من خير القرون فبهذه المعاني يترجح رأيهم على رأي غيرهم، ويتبين أن احتمال الخطأ في اجتهادهم أقل، والاحتمال على مراتب بعضها فوق بعض، فيجب العمل بما هو أقل احتمالاً، ولهذا قدم خبر الواحد على القياس، ألا ترى أنه يجب الأخذ بأحد الرأيين إذا ظهر له نوع ترجيح، فكذا إذا وقع التعارض بين رأي الواحد منا، ورأي الواحد منهم يجب تقديم رأيه على رأينا الزيادة قوة في رأيه..

صيانة لأموال الناس، وقال أبو حنيفة رحمه الله: إنه أمين فلا يضمن كالأجير الخاص لما ضاع في يده، فهو أخذ بالرأي، وأما فيما لا يمكن الإحتراز عنه كالحريق الغالب، فلا يضمن بالإتفاق.

(وهذا الاختلاف في كل ما ثبت عنهم من غير خلاف بينهم، ومن غير أن يثبت أن ذلك القول بلغ غير قائله فسكت مسلماً له) فأما إذا نقل عن الصحابي قول، ولم يظهر عن غيره خلاف ذلك، فإن درجته درجة الإجماع إذا كانت الحادثة، مما لا يحتمل الخفاء عليهم، وتشتهر عادة، وكذا إذا اختلفوا في شيء فإن الحق في أقوالهم لا يعدوهم على ما يجيء في باب الإجماع إن شاء الله تعالى، ولا يسقط البعض بالبعض للتعارض، لأنهم لما اختلفوا ولم يحاج بعضهم بعضاً بالحديث المرفوع سقط احتمال السماع وتعين وجه الرأي والاجتهاد، فصار تعارض أقوالهم كتعارض وجوه القياس، وذلك يوجب الترجيح، فإن تعذر الترجيح يعمل المجتهد بأيهما شاء، ثم لا يجوز العمل بالباقي من بعد لما عرف.

(وأما التابعي فإن ظهرت فتواه في زمن الصحابة كشريح كان مثلهم عند البعض).

(وهذا الإختلاف) المذكور بين العلماء في وجوب التقليد وعدمه (في كل ما ثبت عنهم من غير خلاف بينهم، ومن غير أن يثبت أن ذلك بلغ غير غير قائله فسكت مسلماً له) يعني في كل ما قال صحابي قولاً، ولم يبلغ غيره من الصحابة، فحينئذ اختلف العلماء في تقليده، بعضهم يقلدونه، وبعضهم لا، وأما إذا بلغ صحابياً آخر، فإنه لا يخلو إما أن يسكت هذا الآخر مسلماً له، أو خالفه، فإن سكت كان إجماعاً، فيجب تقليد الإجماع باتفاق العلماء، وإن خالفه كان ذلك بمنزلة خلاف المجتهدين، فللمقلد أن يعمل بأيهما شاء، ولا يتعدى إلى الشق الثالث، لأنه صار باطلاً بالإجماع المركب من هذين الخلافين على بطلان القول الثالث، هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام.

(وأما التابعي، فإن ظهرت فتواه في زمن الصحابة كشريح كان مثلهم عند البعض) وهو الأصح فيجب تقليده كما روي أن علياً رضي الله عنه تحاكم إلى

اعلم أن التـابعي إن كان لم يبلغ درجـة الفتـوى في عصر الصحـابـة، ولم يـزاحمهم في الرأي لا يجـوز تقليده، وإن ظهـرت فتواه في عصر الصحـابـة كـان مثلهم في هذا الباب عنـد بعض مشايخنـا، وعند بعضهم لا يصـح تقليده لعـدم احتمال السماع في حقه، ولعدم مشاهدة أحوال التنزيل.

وجـه القـول الأول أنـه لما أدرك عصـرهم وزاحمهم في الفتـوى، وحكم بخلاف رأيهم صار كواحد منهم في حكم يبتني على الرأي، فـإنه روي أن أنس ابن مالك كـان يقول: إذا سئـل عن مسألـة سلوا مولانـا الحسن، لأنه كـان ولد جارية أم سلمة زوج النبي عليه السلام، وقد صح أن علياً رضي الله عنه تحاكم إلى شريح في درعه.

شريح القاضي في أيام خلافته في درعه، وقال: درعي عرفتها مع هذا اليهودي، فقال شريح لليهودي: مـا تقول؟ قـال: درعي، وفي يدي فـطلب شاهـدين من علي رضي الله عنه فأتى علي رضي الله عنه بابنـه الحسن وقنبر مـولاه ليشهدا عنـد شريح، فقال شريح: أما شهادة مولاك فقد أجزتها لك، لأنـه صار معتقـاً، وأما شهادة ابنك لك فلا أجيزها لك، وكان من مذهب علي رضي الله عنـه أنه يجـوز شهادة الابن للأب، وخالفه شريح في ذلك فلم ينكره عليّ رضي الله عنه فسلم الدرع لليهودي، فقال اليهودي: أمير المؤمنين مشى معي إلى قـاضيه فقضى عليـه فرضي به صدقت، والله إنها لدرعـك، وأسلم اليهودي فسلم الـدرع علي رضي الله عنه لليهودي ووهبه فرساً، وكان معه حتى استشهد في حرب صفين، وهكذا مسروق كان تابعياً خالف ابن عباس في مسألة النذر بذبح الولد فإن ابن عبـاس يقول من نذر بذبح الولد يلزمه مائة إبل قياساً عـلى دية النفس فقـال مسروق لا بل يلزمه ذبح شاة استدلالاً بفداء اسماعيل عليه السلام فلم ينكـره أحد فصـار إجمـاعاً، وروي عن أبي حنيفـة رحمه الله إني لا أقلد التـابعي لأنهم رجـال ونحن

وقال: درعي عرفتها مع هذا اليهودي، فقال شريح لليهودي: ما تقول؟ قال: درعي، وفي يدي، فطلب شاهدين من علي فدعا قنبراً فشهد له، ودعا الحسن بن علي فشهد له، فقال شريح: أما شهادة مولاك فقد أجزتها لك، وأما شهادة ابنك فلا أجيزها لك، فسلم الدرع إلى اليهودي، فقال اليهودي: أمير المؤمنين مشى معي إلى قاضيه، فقضى عليه فرضي به صدقت والله إنها لدرعك، ثم قال: أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، فقال عليّ: هذا الدرع لك، وهذا الفرس لك، فكان معه حتى قتل يوم صفين، وخالف مسروق ابن عباس في النذر بذبح الولد، ثم رجع ابن عباس إلى فتواه.

وقصته ما روى أن ابن عباس سئل عن هذه المسألة فأوجب ذبح مائة بدنة، فقال مسروق: يجب عليه شاة فأخبر ابن عباس بفتواه، فقال: وأنا أرى مثل ذلك، وشريح ومسروق كانا من التابعين.

باب الإجماع

الكلام فيه في مواضع في تفسيره، **وركنه** وأهلية من ينعقد به، **وشرطه وحكمه**، وسببه.

أما تفسيره لغة فهو العزم.

رجال لأن قول الصحابي إنما يقبل لاحتمال السماع وإصابة رأيهم ببركة صحبة النبي عليه السلام وهو مفقود في التابعي، وهو مختار شمس الأئمة، وهذا كله إن ظهرت فتواه في ضمن الصحابة رضي الله عنهم، وإن لم تظهر فتواه، ولم يزاحمهم في الرأي كان مثل سائر أئمة الفتوى لا يصح تقليده، ولما فرغ من أقسام السنة شرع في بيان الإجماع فقال:

باب الإجماع

وهو في اللغة الاتفاق، وفي الشريعة اتفاق مجتهدين صالحين من أمة محمد

يقال: أجمع على المسير أي عزم عليه، وحقيقته: جمع رأيه عليه، والاتفاق أيضاً يقال: أجمعوا على الأمر أي اتفقوا عليه، واصطلاحاً فهو اتفاق علماء كل عصر من أهل العدالة، والاجتهاد على حكم وأما (ركنه، فنوعان عزيمة: وهو التكلم منهم بما يوجب الاتفاق) منهم (أو شروعهم في الفعل إن كان من بابه) لأن ركن كل شيء ما يقوم به ذلك الشيء والإجماع يقوم بهما (ورخصة وهو أن يتكلم، أو يفعل البعض دون البعض) بعد البلوغ ومضي مدة التأمل والنظر في الحادثة (وفيه خلاف الشافعي) فإنه قال: الإجماع لا ينعقد إلا بتنصيص الكل، لأن السكوت محتمل في نفسه، والمحتمل لا يكون حجة، وهذا لأنه يحتمل أن يكون عن خوف أو تفكر.

ألا ترى أن ابن عباس خالف عمر في مسألة العول، فقيل له: هلا أظهرت حجتك على عمر، فقال مهابة منه، وقد شاور عمر الصحابة في مال فضل عنده للمسلمين، فأشاروا إليه بالإمساك إلى وقت الحاجة، وعليّ كان ساكتاً، فقال له: ما تقول يا أبا الحسن؟ فأمر بالقسمة، وروى فيها حديثاً عن النبي عليه السلام فلم يجعل عمر سكوته تسليماً، وعليّ أجاز السكوت، مع أن الحكم عنده بخلاف ما أفتوا.

عليه السلام في عصر واحد على أمر قولي، أو فعلي (ركن الإجماع نوعان: عزيمة: وهو التكلم منهم بما يوجب الإتفاق) أي اتفاق الكل على الحكم بأن يقولوا: أجمعنا على هذا إن كان ذلك الشيء من باب القول: (أو شروعهم في الفعل إن كان من بابه) أي كان ذلك الشيء من باب الفعل، كما إذا شرع أهل الإجتهاد جميعاً في المضاربة، أو المزارعة، أو الشركة كان ذلك إجماعاً منهم على شرعيتها (ورخصة وهو أن يتكلم، أو يفعل البعض دون البعض) أي يتفق بعضهم على قول، أو فعل، وسكت الباقون منهم، ولا يردّون عليهم بعد مضي مدة التأمل، وهي ثلاثة أيام أو مجلس العلم، ويسمى هذا إجماعاً سكوتياً، وهو

وروي أن عمر قد أشخص امرأة فأملصت، أي أسقطت من هيبته، فشاور الصحابة فأشاروا بأن لا غرم عليه.

وقالوا إنما أنت مؤدب، وما أردت إلا الخير، وعليّ ساكت، فلما سأله قال: أرى عليك الغرّة فقد أجاز السكوت مع إضمار الخلاف، ولم يجعل عمر سكوته دليل الموافقة حتى استنطقه.

ولنا أنه لو شرط لانعقاد الإجماع التنصيص من كل واحد منهم لأدى إلى أن لا ينعقد الإجماع أبداً لتعذر اجتماع أهل العصر على قول يسمع منهم، والمتعذر معفوّ بالنص، بل المعتاد في كل عصر أن يتولى الكبار الفتوى، ويسلم سائرهم ولأنا أجمعنا أن مثل هذا إجماع في المسائل الاعتقادية، فكذا في المسائل الاجتهادية، لأن الحق في الموضعين واحد، وكما لا يحل له السكوت، ثم بعد العرض ووجوب الفتوى، إذا كان الحكم عنده بخلافه لا يحل له السكوت وترك الرد هنا إذا كان الحكم عنده بخلافه، لأن الساكت عن الحق شيطان أخرس، وهذا لأن الحكم لو كان عنده بخلافه لكان سكوته ترك الأمر بالمعروف، وقد شهد الله تعالى لهذه الأمة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فلو تصوّر منهم ترك الأمر بالمعروف لأدى إلى الخلف في كلامه تعالى، وهو محال فوجب أن يحمل سكوتهم عن الرد في مدة تقضي الحاجة فيها إلى التفكر على ما يحل، وعلى ما يدل عليه عدالتهم.

وما يحل هو السكوت عن الوفاق لا عن الخلاف، فإن قلت: ربما سكت للخفاء، أو اعتقد أن كل مجتهد مصيب فلا يرى السكوت حراماً، قلت: الفتوى إذا أظهرت عن واحد واشتهر بين العوام لا يجوز أن يخفى على أقرانه، ونحن نبين في باب القياس أن المجتهد يخطىء ويصيب وأن الحق في موضع الخلاف واحد، وأما حديث ابن عباس فلا يكاد يصح، لأن عمر رضي الله عنه كان يقدمه على كثير من الصحابة، ويسأله ويمدحه ويأذن له مع أهل بدر حتى

قال عبد الرحمن: أتأذن لهذا الفتى معنا، وفي أبنائنا من هو مثله، فقال: إنه ممن قد علمتم فأذن لهم ذات يوم وأذن لابن عباس معهم فسألهم عن قول الله تعالى: ﴿إذا جاء نصر الله﴾ فقال بعضهم أمر الله نبيه إذا فتح عليه أن يستغفره ويتوب إليه، فقال ابن عباس: ليس كذلك، ولكن نعيت إليه نفسه، فقال عمر: ما أعلم منها إلا مثل ما تعلم، ثم قال: كيف تلومونني عليه بعدما ترون، وكان عمر ألين لاستماع الحق من غيره، وكان يقول: رحم الله امرأ أهدى إليّ عيوبي، ولئن ثبت فمن الجائز أنه لم يظهر لأنه علم أن عمر أفقه منه، فلا يظهر رأيه في مقابلة رأيه، وأما حديث القسمة فإنما سكت علي، لأن الذينَ أفتوا بإمساك المال إلى وقت نائبة كان حسناً، فإن للإمام أن يؤخر القسمة فيما يفضل عنده من المال، ليكون معدّا لنائبة تنوب المسلمين، ولكن القسمة كانت أحسن عند علي رضي الله عنه، لأنها أقرب إلى أداء الأمانة، وفي مثل هذا الموضع لا يجب إظهار الخلاف، ولكن إذا سأل يجب بيان الأحسن، فلهذا سكت علي في الابتداء وحين سأل بين الأحسن عنده وقولهم في الإملاص: أنه لا غرم عليه، كان صواباً وحسناً، لأنه لم يوجد من عمر مباشرة صنع بها، ولا تسبب هو جناية، ولكن التزام الغرة من عمر كان أحسن صيانة عن القيل والقال: ورعاية لحسن الثناء، وإظهاراً للعدل، فلهذا سكت أوّلاً، ولما استنطقه بين أولى

مقبول عندنا (وفيه خلاف الشافعي رحمه الله) لأن السكوت كما يكون للموافقة، يكون للمهابة، ولا يدل على الرضا، كما روي عن ابن عباس أنه خالف عمر رضي الله عنه في مسألة العول، فقيل له: هلا أظهرت حجتك على عمر رضي الله عنه؟ فقال: كان رجلاً مهيباً فهبته، ومنعتني درّته.

والجواب أن هذا صحيح لأن عمر رضي الله عنه كان أشد انقياداً لاستماع الحق من غيره حتى كان يقول: لا خير فيكم ما لم تقولوا، ولا خير لي ما لم أسمع، وكيف يظن في حق الصحابة التقصير في أمور الدين، والسكوت عن الحق في موضع الحاجة.

الـوجهين عنـده على أن السكـوت بشرط الصيـانة عن الفـوت جـائـز، تعـظيـما للجواب الذي يريد إظهاره باجتهاده، وذلك إلى آخر المجلس، والظاهر أنه لو لم يستنـطقه عمـر لبين هـو ما استقـر عليه رأيـه من الجـواب قبـل انقضـاء مجلس المشاورة.

(وأهـل الإجماع من كـان مجتهداً، إلاّ فيـما يستغني عن الـرأي، وليس فيـه هوى ولا فسق) أما الفسق فيورث التهمة ويسقط العدالة، وأمر الدين فـوق أمر الـدنيا، وكـل تهمة أوجبت رد شهـادتهم في باب الـدنيـا أوجبت ردهـا في بـاب الدين، وأما صاحب الهوى فإن غلا في هـواه حتى كفر، فـلا يعتبر، قـوله: لأن المعتبر إجماع المسلمين، واسم الأمة لا يتناوله مطلقاً، وكذا إذا دعا النـاس إلى ما يعتقـده سقطت عـدالته بـالتعصب الباطـل بلا دليـل، وإظهـار الخـلاف مجانـة وسفهاً، فيكون متهـماً في أمر الـدين، فلا يعتبـر بقولـه في إجماع الأمـة، ولهذا لم يعتبر خلاف الروافض إيانا في إمامة أبي بكر، ولا خلاف الخوارج في خلافة عليّ رضي الله عنه وأما صلة الاجتهاد فشرط في حال دون حال، أما في أصول الدين كنقل القرآن وأعداد الركعات ومقاديـر الزكـوات، فالعـوام كالمجتهـدين في ذلك الإجماع.

وأمـا فيما يختص بـالرأي فـلا عبرة بمخـالفة العـوام ولا بمن ليس من أهل الإجتهاد من العلماء، لأنه لا بصر لهم في هـذا الباب فصـاروا كالمجـانين في حق هذا الحكم.

وقد قال عليه السلام: «الساكت عن الحق شيطان أخرس» (وأهل الإجماع من كان مجتهداً صـالحاً، لا فيـما يستغنى فيه عن الإجتهـاد، وليس فيه هـوى ولا فسق) صفة لقوله: مجتهداً كأنه قال: أهل الإجمـاع من كان مجتهـداً صالحـاً، إلا فيما يستغني عن الرأي فإنه لا يشترط فيه أهل الإجتهاد، بل لا بد فيـه من اتفاق

(وكونه من الصحابة، أو من أهل العترة لا يشترط، وكذا أهل المدينة، أو انقراض العصر) وقيل: لا إجماع إلا للصحابة، لأن النبي عليه السلام مدحهم وأثنى عليهم في آثار معروفة، منها قوله عليه السلام: «وأصحابي أمنة لأمتي فإذا ذهب أصحابي أتى أمتي ما يوعدون».

وقوله عليه السلام: «لا تسبوا أصحابي فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهباً ما بلغ مدّ أحدهم، ولا نصيفه»، وقوله عليه السلام: «الله الله في أصحابي الله الله في أصحابي لا تتخذوهم غرضاً من بعدي، فمن أحبهم فبحبي أحبهم، ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم، ومن آذاهم فقد آذاني. ومن آذاني فقد آذى الله، ومن آذى الله يوشك أن يأخذه».

وقوله عليه السلام: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»، وقيل: لا

الكل من الخواص، والعوام حتى لو خالف واحد منهم لم يكن إجماعاً كنقل القرآن، وأعداد الركعات ومقادير الزكاة، واستقراض الخبز والاستحمام.

وقال أبو بكر الباقلاني: إن الإجتهاد ليس بشرط في المسائل الاجتهادية أيضاً، ويكفي قول العوام في انعقاد الإجماع، والجواب أنهم كالأنعام وعليهم أن يقلدوا المجتهدين، ولا يعتبر خلافهم فيما يجب عليهم من التقليد.

(وكونه من الصحابة، أو من العترة لا يشترط) يعني قال بعضهم: لا إجماع إلا للصحابة، لأن النبي عليه السلام مدحهم وأثنى عليهم الخير، فهم الأصول في علم الشريعة، وانعقاد الأحكام وقال بعضهم: لا إجماع إلا لعترته عليه السلام، أي نسله وأهل قرابته، لأنه عليه السلام قال: إني تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي».

وعند ناشيء من ذلك ليس بشرط، بل يكفي المجتهدون الصالحون فيه، وما ذكرتم إنما يدل على فضلهم، لا على أن إجماعهم حجة دون غيرهم (وكذا أهل المدينة، أو انقراض العصر) أي كذلك لا يشترط كون أهل الإجماع أهل المدينة، أو انقراض عصرهم قال مالك رحمه الله: يشترط فيه كونهم من أهل

إجماع إلا لعترة الرسول لقوله عليه السلام إني تـركت فيكم ما إن أخـذتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي.

وقيل: لا إجماع إلا لأهل المدينة لقولـه عليه السـلام: «إن الإسلام ليـأرز إلى المدينة كما تأرز الحية إلى حجرها».

وقال: من أراد أهلها بسوء أذابه الله، كما يذوب الملح في الماء، وقال: إن الـدجال لا يـدخلهـا، وقـال: آيـة الإيمـان حب الأنصـار، وآيـة النفـاق بغض الأنصار».

وقلنـا: الدلائـل التي جعلت الإجماع حجـة، كقولـه تعـالى: ﴿كنتم خـير أمة﴾ الآية وكذلك جعلنـاكم أمة وسـطاً، وقولـه عليه السـلام: «لا تجتمع أمتي على الضلالة» وما رآه المسلمون حسناً، فهو عند الله حسن، وغير ذلك لا يخص قوماً بنسب، أو مكان، أو قرن على ما نبين إن شاء الله تعالى.

وقيـل: انقـراض العصر شـرط لثبـوت حكم الإجمـاع لاحتمـال رجـوع بعضهم قبل انقراض العصر، ولا يقع الأمن عنه إلا بانقراض العصر على ذلك الإجمـاع، ويحكى هذا عن الشـافعي رحمه الله، وتفسيـره موت جميـع من هو من أهل الاجتهاد في وقت وقوع الحادثة والإجماع عليه، وقلنا: ما ثبت به الإجماع لا فصل فيه، فلا يزاد عليه، لأن الزيادة نسخ، ولا يصح رجوعه من بعد عنـدنا، وعند الشافعي يصح هو يقول ما ظهر له في الانتهـاء كالمـوجود في الابتـداء، ولو

المدينة، لأنـه عليه السـلام قال: إن المـدينة تنفي خبثهـا، كما ينفي الكير خبث الحديد، والخطأ أيضاً خبث، فيكون منفياً عنها.

والجواب: أن ذلك لفضلهم، ولا يكـون دليلاً عـلى أن إجماعهم حجـة لا غـير، وقـال الشـافعي رحمـه الله: يشتـرط فيـه إنقـراض العصر، ومـوت جميـع المجتهدين، فلا يكون إجماعهم حجة ما لم يموتوا لأن الـرجوع قبله محتمـل، ومع الاحتمال لا يثبت الاستقرار قلنا: النصوص الدالة على حجية الإجماع لا تفصل بين أن يموتوا، أو لم يموتوا.

كان موجوداً لا ينعقد إجماعهم بدون قوله: فكذا إذا اعترض له ذلك، وقلنا: لما انعقد الإجماع بشرائطه صار كالثابت بالنص، وكما لا يجوز لأحد أن يخالف النص برأيه، فلا يجوز أن يخالف الإجماع برأيه، وأما في الابتداء فإنما يعتبر خلافه في منع انعقاد الإجماع، وما يصلح مانعاً لا يصلح رافعاً، لأن المنع أسهل (وقيل: يشترط للإجماع اللاحق، عدم الاختلاف السابق عند أبي حنيفة رحمه الله) لأن القاضي إذا قضى ببيع أم الولد ينفذ قضاؤه عنده، وقد كان هذا مختلفاً فيه بين الصحابة.

ثم اتفق من بعدهم على عدم جواز بيعها، فدل أنه جعل الاختلاف الأول مانعاً من الإجماع المتأخر، وليس كذلك في الصحيح، بل هذا إجماع عند أصحابنا، لأن الدليل الذي جعل الإجماع حجة لا يفصل بين ما سبق فيه الخلاف عن السلف، وبين ما لم يسبق فيه الخلاف، وإنما نفذ قضاء القاضي بجواز بيعها عنده خلافاً لمحمد، لأن هذا إجماع مجتهد فيه، وفيه شبهة، فلهذا نفذه أبو حنيفة رحمه الله.

وجه قول من أثبت الخلاف أن الحجة إجماع الأمة، وهي تعم الحي والميت، فكان المخالف من الأمة، وبموته لا يبطل قوله: فلا يثبت الإجماع بدون قوله، وهذا لأن ذلك المخالف لو كان حياً، لم ينعقد الإجماع بدونه لحجته، لا لحياته وحجته باقية بعد الوفاة، ولأنه لو ثبت الإجماع بعده لوجب تضليله، لأنه يصير قوله مخالفاً للإجماع، فيكون خطأ بيقين، واعتقاد الخطأ حقاً ضلال، لجواز تضليل ابن عباس في مسألة العول.

وقال محمد فيمن قال لامرأته: أنت خلية، ونوى ثلاثاً، ثم جامعها في

(وقيل يشترط للإجماع اللاحق عدم الاختلاف السابق عند أبي حنيفة رحمه الله) يعني إذا اختلف أهل عصر في مسألة وماتوا عليه، ثم يريد من بعدهم أن يجمعوا على قول واحد منها قيل: لا يجوز ذلك الإجماع عند أبي حنيفة رحمه الله.

العـدة، وقال: علمت أنها علـيّ حرام، لم يحـد، لأن عمر كـان يـراهـا تـطليقـة رجعية، وقد أجمعنا بخلافه فنية الثلاث صحيحة، بلا خلاف بـين الأمة اليـوم، ولـو سقط قول السـابق لانقطعت الشبهـة كالآيـة المنسـوخـة لا يبقى شبهـة من استباحة المنسوخ.

ولنا أن إجماع هذه الأمة إنما صار حجة بجعلهم خير أمة يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، وهذه الصفة لا يتصور إثباتها إلا مع الحياة إذ الميت لا يتصور منه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإذا كان كذلك تبـين بإجمـاع الخلف أن ما سـواه خطأ، ولا يصـير المخالف ضـالاً، لأن الإجماع هـو الحجة التي يضـل المرء بمخالفتها، وما وجد الإجماع حالة الخلاف منه، فكيف ينسب إلى الضلال.

وهذا كخلاف وجد بين الصحابة فعرض على النبي عليه السلام فـرد قول البعض، فإنه لا يصير ضالاً بما قاله قبل بلوغه نص رسول الله عليه السلام: ألا تـرى أن أهل قبـاء كانـوا يصلون إلى بيت المقدس، وقـد نزلت آيـة التوجـه إلى الكعبـة فأتـاهم آت وهو في الصـلاة فأخبـرهم بذلـك فاستـداروا إلى الكعبة في صلاتهم فبلغ ذلك إلى رسول الله عليه السلام فجوّز صلاتهم، ولم ينكر عليهم، لأن ذلك قبل العلم بالنص الناسخ.

وقوله: إن حجته باقية بعده، قلنـا: نسخت لانعقاد الإجمـاع على خـلافه كنص ينزل بخلاف القياس ينسخ ذلك القياس، وإنما أسقط محمد الحد في تلك المسألة للشبهة المتمكنة في هذا الإجماع بسبب اختلاف الناس في هذا الإجماع أهو حجة أم لا.

(وليس كذلك في الصحيح) بل الصحيح أنه ينعقـد عنده إجمـاع متأخـر، ويرتفع الخلاف السابق من البين، ونظيـره مسألة بيع أم الـولد، فـإنه عنـد عمر رضي الله عنه لا يجوز، وعند علي رضي الله عنه يجوز، ثم بعد ذلك أجمعـوا على عدم جواز بيعها، فإن قضى القاضي بجواز بيعها، إلا ينفذ عنها محمد رحمه الله، لأنه مخالف للإجماع الـلاحق، ويجوز عنـد أبي حنيفـة رحمـه الله في رواية الكـرخي

والحدود تندريء بالشبهة.

(والشرط إجماع الكل وخلاف الواحد مانع كخلاف الأكثر) وقال بعضهم: لا عبرة لمخافة الأقل، لأن الحق مع الجماعة لقوله عليه السلام عليكم بالسواد الأعظم يعني ما عليه عامة المؤمنين وفيه إشارة إلى أن قول الواحد لا يعارض قول الجماعة، وقوله عليه السلام: «يد الله مع الجماعة، فمن شذ شذ في النار»، ففي هذا دليل على انعقاد الإجماع باجتماع الأكثر، إذ لو لم ينعقد الإجماع باجتماع الأكثر لما استحق المخالف الوعيد بمخالفته إياهم.

ولنا أن اجتماع الكل شرط، لأن المعتبر إجماع الأمة فما بقي أحد منهم يصلح للإجتهاد مخالفاً لم يكن إجماعاً لاحتمال أن يكون الحق مع ذلك الواحد المخالف، لأن اجتهاد كل مجتهد يحتمل الصواب والخطأ، فيحتمل أن يكون الصواب معه والخطأ مع غيره.

والمروي محمول على ما إذا خالف بعد انعقاد الإجماع بقول الكل، ومعنى قوله عليه السلام: «عليكم بالسواد الأعظم» كل الأمة ممن هو أمة مطلقة، وهو من لا يتمسك بالهوى والبدعة، وعن أبي حازم القاضي أن إجماع الخلفاء

عنه لأجل الاختلاف السابق.

وأبو يوسف رحمه الله في رواية معه، وفي رواية مع محمد رحمه الله.

(والشرط إجتماع الكل، وخلاف الواحد مانع كخلاف الأكثر) يعني في حين انعقاد الإجماع لو خالف واحد كان خلافه معتبراً، ولا ينعقد الإجماع، لأن لفظ الأمة في قوله عليه السلام: «لا تجتمع أمتي على الضلالة» يتناول الكل، فيحتمل أن يكون الصواب مع المخالف، وقال بعض المعتزلة: ينعقد الإجماع باتفاق الأكثر، لأن الحق مع الجماعة لقوله عليه السلام: «يد الله على الجماعة، فمن شذ شذ في النار».

والجواب أن معناه بعد تحقق الإجماع من شذ وخرج منه دخل في النار.

الـراشدين وحـدهم حجة لقـولـه عليـه السـلام: «عليكم بسنتي وسنـة الخلفـاء الراشدين من بعدي، عضوا عليها بالنواجذ»، وجوابه ما بينا.

(وحكمه في الأصل أن يثبت المراد به شرعاً على سبيل اليقين) كرامـة لهذه الأمة، لا قياساً، فإن اليهود والنصارى والمجوس أجمعوا على أشياء كانت باطلة.

وقال النظام والقاشاني من المعتزلة: الإجماع ليس بحجة موجبة للعلم، بل هو حجة في حق العمـل، لأن كل واحـد منهم اعتمد مـا لا يوجب العلم، وإذا كان قول كل واحد منهم على الإنفراد غير موجب للعلم لكـونه غـير معصوم عن الخـطأ، فكذا عنـد الإجتماع، لأن مـا لا يوجب العلم إذا انضم بمـا لا يـوجب العلم لا يوجب العلم، كما في الجوز واللوز.

ولنا قوله تعالى: ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين لـه الهدى، ويتبـع غير سبيل المؤمنين﴾[1] الآية، الله تعالى جعل اتباع غير سبيل المؤمنين بمنزلة مشاقة الـرسول في استيجـاب النار، ثم قـول الرسـول موجب للعلم قـطعاً، فكـذا ما اجتمع عليه المؤمنون، ولا يقال: المـراد به حـال اجتماع الخصلتـين، لأن الأولى منهما تكفي لاستيجاب النار، فكذا الثانية، وإلا لا يفيد الجمع بينهما.

(وحكمه في الأصل: أن يثبت المراد به شرعاً عـلى سبيل اليقـين) يعني أن الإجماع في الأمور الشرعية في الأصل يفيد اليقين والقطعيـة فيكفر جـاحده، وإن كان في بعض المواضع بسبب العارض لا يفيـدالقطع كـالإجماع السكـوتي، لقولـه تعـالى: ﴿وكذلـك جعلناكم أمـة وسطاً لتكـونوا شهـداء عـلى النـاس﴾ وصفهم بالوسطية وهي العدالة، فيكون اجماعهم حجـة، وكذا قـوله تعـالى: ﴿كنتم خير أمـة أخرجت للنـاس﴾ والخيريـة إنما تكـون بـاعتبـار كمـالهم في الـدين فيكـون إجمـاعهم حجة، وكـذا قولـه تعالى: ﴿ومن يشاقق الرسـول من بعد مـا تبين لـه الهدى﴾ ويتبع غـير سبيل المؤمـنين نولـه ما تـولى، فجعلت مخالفـة المؤمنين مثـل

---

(1) سورة النساء: الآية ١١٥.

وقوله: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر﴾[1] والخيرية توجب الحقية فيما اجتمعوا، لأن كلمة خير بمعنى أفعل، فدل أنهم إذا أجمعوا على شيء أصابوا الحق الذي هو حق عند الله، وقوله: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً﴾ والوسط العدل المرضي، قال الله تعالى: ﴿ قال أوسطهم﴾ أي أعدلهم وأرضاهم قولاً، ومطلق الإرتضاء في إصابة الحق عند الله، لأن الخطأ ليس بمرضي عند الله، وإن كان المجتهد يعذر في حق العمل، ويؤجر على قدر ما طلب الحق بالدليل.

وقال: لتكونوا شهداء على الناس، والشهادة على الناس تقتضي الإصابة والحقية إذا كانت شهادة جامعة للدنيا والآخرة، وهذا لأن الكلام محمول على الحقية والشاهد مطلقاً من ينطق عن علم، ويكون قوله حجة، لأنه ذات قام به الشهادة، وهي الأخبار عن مشاهدة وعيان، لا عن تخمين وحسبان، فإن قلت: الآية وردت في أحكام الآخرة، أو في نقل القرآن، والأخبار، قلنا: لا تفصيل في الآية، ولأنه لا ذكر للمشهود به فتعيين المشهود به زيادة، وأنها كالنسخ وقوله عليه السلام: «لا تجتمع أمتي على الضلالة»، فإن قلت: هو محمول على الكفر، قلت: عموم النص ينفي جميع وجوه الضلالة أي في الإيمان، والشرائع جميعاً، فكما لا يجوز اجتماعهم على الضلال في الأول، فكذا في الثاني، وأمر النبي عليه السلام أبا بكر ليصلي بالناس فقالت عائشة: إنه رجل رقيق فمر عمر ليصلي بالناس، فقال النبي عليه السلام: «أبى اللهِ ذلك والمسلمون جعل إباءهم كإباء الله».

مخالفة الرسول، فيكون إجماعهم، كخبر الرسول حجة قطعية وأمثاله، وقد ضل بعض المعتزلة والروافض فقالوا: إن الإجماع ليس بحجة، لأن كل واحد منهم يحتمل أن يكون مخطئاً، فكذا الجميع ولا يدرون قوة الحبل المؤلف من الشعرات

---

(١) سورة آل عمران: الآية ١١٠.

ولما سأل عن الخميرة يتعاطاها الجيران قال: ما رآه المسلمون حسناً، فهو عند الله حسن وما رآه المسلمون قبيحاً فهو عند الله قبيح.

فإن قلت: كيف يستقيم التمسك بكون الإجماع حجة قاطعة الأخبار الآحاد، قلت: الأخبار في هذا الباب كثيرة تبلغ حدّ التواتر، وموجب الكل واحد، فثبت العلم بكون الإجماع حجة قاطعة، كما في شجاعة عليّ رضي الله عنه وجود حاتم وغير ذلك، ولأن الله تعالى جعل رسولنا خاتم النبيين، وحكم ببقاء شريعته إلى قيام القيامة، وإلى ذلك أشار بقوله: «لا يزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين ـ أي غالبين ـ حتى تقوم الساعة» ولو جاز الخطأ على إجماعهم، وقد انقطع الوحي بوفاته عليه السلام لبطل، وعد الثبات على الحق فوجب عصمة الأمة من الإجتماع على الضلالة، فكان إجماعهم صواباً بيقين، فإن قلت: الخلاف في إجماع انعقد عن رأي، أو خبر الواحد، وهما لا يوجبان العلم، فكيف أوجب العلم إجماع تفرع عنهما، قلت: اتصالهما بالإجماع، وقد ثبت بالأدلة أن الكل عصموا عن الباطل كان بمنزلة الإتصال برسول الله عليه السلام، وتقريره على ذلك، وغير مستنكر أن لا يصيب الواحد الحق عند الله برأيه، ويصيبه إذا انضم إليه الآراء.

ألا ترى أنه لا يقدر على حمل شيء ثقيل بنفسه، ويقدر عليه مع غيره فجائز في المحسوس والمشروع أن يحدث عند الإجتماع ما لم يكن بالأفراد ألا ترى أن القاضي إذا قضى في المجتهد برأيه يلزم ذلك، حتى لا يحتمل النقض صيانة للقضاء الذي هو من أسباب الدين فلأن يثبت هنا ما ادعينا صيانة لأصل الدين كان أولى.

وأمثاله، ثم إنهم اختلفوا في أن الإجماع هل يشترط في انعقاده أن يكون له داع مقدم عليه من دليل ظني، أو ينعقد، فجاءة بلا دليل باعث عليه بإلهام وتوفيق من الله بأن يخلق الله فيهم علماً ضرورياً، ويوفقهم لاختيار الصواب.

وسبب الإجماع نوعان: **الداعي** إلى انعقاد الإجماع، **والناقل** إلينا.

(والداعي: قد يكون من أخبار الآحاد، أو القياس) وقد يكون من الكتاب، ألا ترى أنا أجمعنا على حرمة الأمهات والبنات، وسببه قوله تعالى: ﴿حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم﴾[1] وعلى عدم جواز بيع الطعام المشترى قبل القبض وسببه السنة المروية في الباب، وعلى جريان الربا في الارز، وسببه القياس، وقال ابن حزم والقاشاني من المعتزلة: لا ينعقد إلا بدليل قطعي، ولا ينعقد بخبر الواحد والقياس، لأنهما لا يوجبان العلم، فما يصدر عنهما كيف يوجب العلم، وقال أصحاب الظواهر: ينعقد عن خبر الواحد، ولا ينعقد عن القياس لاختلاف الناس في القياس أنه حجة أم لا، فكيف يصدر الإجماع عن نفس الخلاف؟.

وقال بعض مشايخنا: لا ينعقد إلا عن خبر الواحد، أو القياس إذ عند وجود المتواتر، والكتاب لا يحتاج إلى الإجماع لثبوت الحكم بهما.

وقال بعضهم: ينعقد عن الهام وتوفيق بأن يخلق فيهم علماً ضرورياً، ويوفقهم لاختيار الصواب.

(و) أما السبب الناقل إلينا فعلى مثال نقل السنة، فقد ثبت نقل السنة بدليل قاطع، لا شبهة فيه، كالمتواتر، وقد ثبت بدليل فيه شبهة كخبر المشهور،

فقيل: لا يشترط له الداعي والأصح المختار أنه لا بد له من داع على ما قال المصنف (والداعي قد يكون من أخبار الآحاد أو القياس) أما أخبار الآحاد فكإجماعهم على عدم جواز بيع الطعام قبل القبض، والداعي إليه قوله: عليه السلام لا تبيعوا الطعام قبل القبض.

وأما القياس فكإجماعهم على حرمة الربا في الأرز والداعي إليه القياس على الأشياء الستة، وفي قوله قد يكون إشارة إلى أن الداعي قد يكون من

---

(١) سورة النساء: الآية ٢٣.

والآحاد، فكذا هنا (إذا انتقل إلينا إجماع السلف بإجماع كل عصر على نقله كان كنقل الحديث المتواتر، وإذا انتقل إلينا بالأفراد كان كنقل السنة بالآحاد) فكان يقيناً بأصله مقدماً على القياس موجباً للعمل دون اليقين مثل قول عبدة السلماني، ما اجتمع أصحاب رسول الله على شيء كاجتماعهم على محافظة الأربع قبل الظهر، وعلى الأسفار بالفجر، وعلى تحريم نكاح الأخت في عدة الأخت، وقول ابن مسعود في تكبيرات الجنازة كل ذلك قد كان إلا أني رأيت أصحاب رسول الله يكبرون أربعاً.

ومن الفقهاء من أبى النقل بالآحاد في هذا الباب، وهذا خطأ بين، فإن قول النبي عليه السلام يجوز أن يثبت بالنقل بطريق الآحاد، فكذلك الإجماع يجوز أن يثبت بالنقل بطريق الآحاد.

الكتاب أيضاً كإجماعهم على حرمة الجدات وبنات البنات لقوله تعالى: ﴿حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم﴾ وقيل: لا يجوز ذلك إذ عند وجود الكتاب والسنة المشهورة لا يحتاج إلى الإجماع، ثم بين المصنف رحمه الله أنه لا بد لنقل الإجماع أيضاً من الإجماع فقال: (وإذا انتقل إلينا إجماع السلف بإجماع كل عصر على نقله كان كنقل الحديث المتواتر) فيكون موجباً للعلم، والعمل قطعاً كإجماعهم على كون القرآن كتاب الله تعالى وفرضية الصلاة وغيرها.

(وإذا انتقل إلينا بالأفراد كان كنقل السنة بالآحاد) فإنه يوجب العمل دون العلم مثل خبر الآحاد كقول عبدة السلماني: اجتمع الصحابة على محافظة الأربع قبل الظهر، وتحريم نكاح الأخت في عدة الأخت، وتوكيد المهر بالخلوة الصحيحة، ولم يتعرض لتمثيله بالحديث المشهور إذ لا فرق بينه وبين المتواتر إلا بعدم اشتهاره في قرن الصحابة، وهذا لم يستقم ههنا، لأن الإجماع لم يكن في زمن الرسول عليه السلام، وإنما يكون في زمن الصحابة فبعده ليس إلا آحاد،

(ثم هو على مراتب فالأقوى إجماع الصحابة نصاً، فإنه مثل الآية والخبر المتواتر) فيكفر جاحده، كما يكفر جاحد ما ثبت بالكتاب، أو المتواتر، لأنه لا خلاف فيه، ففهم عترة الرسول، وأهل المدينة.

(ثم الذي نص البعض وسكت الباقون) لأن السكوت في الدلالة دون النص.

(ثم إجماع من بعدهم على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم) فهو بمنزلة المشهور من الحديث.

(ثم إجماعهم على قول من سبقهم فيه مخالف) فإنه بمنزلة خبر الواحد في كونه موجباً للعمل، غير موجب للعلم (والأمة إذا اختلفوا على أقوال كان إجماعاً منهم على أن ما عداها باطل) خلافاً لبعض الناس، فإن عندهم يجوز اختراع

أو متواتر (ثم هو على مراتب) أي الإجماع في نفسه مع قطع النظر عن نقله له مراتب في القوة والضعف واليقين والظن.

(فالأقوى إجماع الصحابة نصاً) مثل أن يقولوا: جميعاً أجمعنا على كذا (فإنه مثل الآية والخبر المتواتر) حتى يكفر جاحده، ومنه الإجماع على خلافة أبي بكر رضي الله عنه.

(ثم الذي نص البعض وسكت الباقون) من الصحابة، وهو المسمى بالإجماع السكوتي، ولا يكفر جاحده، وإن كان من الأدلة القطعية، (ثم إجماع من بعدهم) أي بعد الصحابة من أهل كل عصر (على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم) من الصحابة فهو بمنزلة الخبر المشهور يفيد الطمأنينة دون اليقين، (ثم إجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف) يعني اختلفوا أولاً على قولين، ثم أجمع من بعدهم على قول واحد، فهذا دون الكل، فهو بمنزلة خبر الواحد يوجب العمل دون العلم، ويكون مقدماً على القياس، كخبر الواحد.

(والأمة إذا اختلفوا في مسألة) في أي عصر كان (على أقوال كان إجماعاً منهم على أن ما عداها باطل) ولا يجوز لمن بعدهم إحداث قول آخر كما في

قول آخر، لأن السكوت عن قول آخر لا يدل على نفي قول آخر، ولكنا نقول: إنهم إذا اختلفوا على أقوال، فالحق لا يعدو أقاويلهم، لأنهم أجمعوا على حصر الأقوال في الحادثة، إذ لا يجوز أن يظن بهم الجهل، (وقيل: هذا في الصحابة خاصة) لما لهم من الفضل والسابقة، ولكن من ذكرنا من المعنى لا يفصل بينهم وبين غيرهم.

قال الشيخ الإمام فخر الإسلام في هذا الباب: والنسخ في ذلك جائز بمثله حتى إذا ثبت حكم بإجماع عصر يجوز أن يجتمع أولئك على خلافه فينسخ به الأول، ويجوز ذلك، وإن لم يتصل به التمكن من العمل ويستوي في ذلك أن يكون في عصرين، أو عصر واحد، أعني به في جواز النسخ.

وقال في باب النسخ: وأما الإجماع فقد ذكر بعض المتأخرين أنه يجوز النسخ به، والصحيح أن النسخ به لا يكون، لأن النسخ لا يكون إلا في حياة النبي عليه السلام، والإجماع ليس بحجة في حياته، لأنه لا إجماع دون رأيه، والرجوع إليه فرض، وإذا وجد منه البيان، فالموجب للعلم هو البيان المسموع منه، وإذا صار الإجماع واجب العمل به لم يبق النسخ مشروعاً، والتوفيق بين كلاميه صعب.

ويحتمل أن يكون مراده أنه لا يجوز نسخ الكتاب والسنة بالإجماع، أما نسخ الإجماع بالإجماع، فيجوز أو ما قاله هنا وقع على قول ذلك البعض..

الحامل المتوفى عنها زوجها قيل: تعتد بعدّة الحامل.

وقيل بأبعد الأجلين ولا يجوز أن تعتد بعدة الوفاة إذا لم تكن أبعد الأجلين.

(وقيل هذا في الصحابة خاصة) أي بطلان القول الثالث في الصحابة فقط فإنهم إن اختلفوا على قولين كان إجماعاً على بطلان القول الثالث دون سائر الأمة، ولكن الحق أن بطلان القول الثالث مطلق يجري في اختلاف كل عصر، وهذا يسمى إجماعاً مركباً، لأنه نشأ من اختلاف قولين، وهو أقسام قسم منها يسمى بعدم القائل بالفصل، وقد بينها صاحب التوضيح بما لا يتصور المزيد

فصل

(القياس في اللغة التقدير) يقال: قس النعل بالنعل، أي قدّره به، ويقال: قاس الجراحة بالميل، إذا قدر عمقها به.

ولهذا سمي الميل مقياساً.

(وفي الشرع تقدير الفرع بالأصل في الحكم والعلة) واعترضوا عليه بأن القياس يجري بين المعدومين، وذكر الأصل والفرع في المعدوم فاسد إذ الأصل اسم لشيء يبتني عليه غيره، والفرع اسم لشيء يبتني على غيره.

والمعدوم ليس بشيء، والجواب إنا نمنع تفسير الأصل والفرع بهذا.

وقيل: هو تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتراكهما في علة الحكم عند المجتهد، وهو فاسد، لأن حكم الأصل لا يتصور أن يحصل في الفرع، لأنه

عليه، وعندي أن هذا الأصل هو المنشأ لانحصار المذاهب في الأربعة، وبطلان الخامس المستحدث، ولكن يرد عليه أنه إن أريد بالاختلاف، الاختلاف مشافهة في زمان واحد فينبغي أن يكون مذهب الشافعي وأحمد بن حنبل رحمهما الله باطلاً حين اختلف أبو حنيفة رحمه الله مع مالك في زمان واحد، وإن أريد بالاختلاف أعم من أن يكون في زمان واحد، أم لا؟، فكيف لا يعتبر اختلافنا كما اعتبر اختلاف الشافعي، وأحمد بن حنبل رحمهما الله.

والجواب عنه صعب، وقد بالغت في تحقيقه في التفسير الأحمدي وبذلت جهدي وطاقتي فيه ولم يسبقني إلى مثله أحد فطالعه إن شئت، ولما فرغ المصنف عن بحث الإجماع شرع في بحث القياس فقال:

باب القياس

(القياس: في اللغة التقدير، وفي الشرع تقدير الفرع بالأصل في الحكم والعلة).

مختص بالأصل، ولأن لفظ التحصيل يشعر بأن الحكم في الفرع يحصل بتحصيل المجتهد، وليس كذلك إذ لا ولاية له في الإثبات، والتحصيل، وهذا لأن القياس فعل القائس، وهو إعلام وإبانة منه بأن حكم الله تعالى في الأصل، كذا وعلته كذا والعلة موجودة في الفرع فيكون الحكم فيه ثابتاً أيضاً.

وقيل: هو حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما، أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما، وذكر لفظ المعلوم ليتناول الموجود والمعدوم، واعترضوا عليه بأنه إن أراد بالحمل إثبات الحكم، فقوله في إثبات حكم تكرار، وإن أراد غيره فهو ضائع لأنه يتم بإثبات حكم معلوم لمعلوم بأمر جامع، ولأن قوله في إثبات حكم لهما يشعر بأن الحكم في الأصل والفرع ثابت بالقياس وهو باطل، ولأن إيراد كلمة أو في التعريفات باطل، لما عرف أنها تقتضي الإبهام، ومتاهية كل شيء معينة.

والإبهام ينافي التعيين، وقيل: هو تعدية الحكم المتحد من الأصل إلى الفرع بعلة متحدة فيهما، وفيه من الفساد ما فيه.

وهذا لأن حكم الأصل من الحل، والحرمة والجواز والفساد وصف الأصل، وتعدية الأوصاف محال، ولأنه لو عدى من الأصل إلى الفرع لا يبقى في الأصل بعد التعدية، فكان القياس مبطلاً لحكم الأصل، والبطلان في لفظ

وإنما فسر بهذاالتفسير لأنه أقرب إلى اللغة بقلة التغيير، وما يتوهم أنه لا يشمل القياس بين المعدومين، كقياس عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر، لأنه لا يطلق عليه الفرع، والأصل فباطل، لأنا لا نسلم أنه لا يطلق الأصل والفرع على المعدوم، وقيل: هو تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع، وهو باطل، لأن حكم الأصل قائم به لا يعدى منه، وإنما يعدى مثله.

ولذا قيل: هو إبانة مثل حكم أحد المذكورين بمثل علته في الآخر واختير لفظ الإبانة، لأن القياس مظهر لا مثبت وزيد لفظ المثل، لأن المعدّى هو مثل الحكم، لا عين الحكم.

الإتحاد واضح، ولئن قال: إني عنيت به الاتحاد في الماهية، فنقول: إذا لا يخلو عن الإبهام، ونحترز عن مثله في الحدود، والصحيح أن يقال: القياس إبانة مثل حكم أحد المذكورين بمثل علته في الآخر، واختير لفظ الإبانة دون الإثبات والتحصيل، لأن الإثبات من الله، لا من القائس لما مر، ولفظ مثل الحكم ومثل العلة، لأن عين الحكم من الحل والحرمة والوجوب، والجواز وصف الأصل، فلا يتصور في غيره، ولفظ المذكورين ليتناول الموجود والمعدوم.

(وإنه حجة نقلاً وعقلاً)، أما النقل فقوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾[1] والاعتبار ردّ الشيء إلى نظيره، كذا حكي عن ثعلب.

(وانه حُجة نقلاً وعقلاً) وإنما قال هذا، لأن بعض الناس ينكر كون القياس حجة، لأن الله تعالى قال: ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء﴾[2] فلا يحتاج إلى القياس، ولأن النبي عليه السلام، قال: لم يزل أمر بني إسرائيل مستقيماً حتى كثرت فيهم أولاد السبايا، فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا، وأضلوا، ولأن القياس في أصله شبهة، إذ لا يعلم أن هذا هو علة للحكم.

والجواب عن الأول أن القياس كاشف عما في الكتاب، ولا يكون مبايناً له، وعن الثاني أن قياس بني إسرائيل لم يكن إلا للتعنت والعناد، وقياسنا لإظهار الحكم، وعن الثالث أن شبهة العلة في القياس لا تنافي العمل، وإنما تنافي العلم، وذلك جائز.

(أما النقل فقوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ لأن الاعتبار رد الشيء إلى نظيره، فكأنه قال: قيسوا الشيء على نظيره وهو شامل لكل قياس سواء كان قياس المثلات على المثلات، أو قياس الفروع الشرعية على الأصول فيكون إثبات

---

(١) سورة النحل: الآية ١٦.   (٢) سورة النحل: الآية ٨٩.

والأصل الذي ترد إليه النظائر يسمى عبرة، والقياس مثله فإنه حدّ والشيء بنظيره، وقيل: العبرة البيان، قال الله تعالى: ﴿إن كنتم للرؤيا تعبرون﴾[1] أي تبينون والقياس مثله، فالتبيين المضاف إلينا هو إعمال الرأي في معنى المنصوص عليه ليتبين به الحكم في نظيره، فإن قلت الاعتبار، هو التأمل فيما أخبر الله تعالى، مما صنعه بالأمم السالفة.

قلت: هذا مثله لأنه أمر به ليعتبروا حالهم بحالهم، فينزجروا عما ارتكبوا، لئلا يعاقبوا بما عوقبوا فالمقصود بالاعتبار أن يتعظ بالغير إذ السعيد من وغظ بغيره.

فإن قال الكفر في كونه علة لما استوجبوه منصوص عليه، فكذلك عندي هنا إذا ذكرت العلة نصاً مثل قوله عليه السلام في الهرة: «إنها ليست بنجسة»، لأنها من الطوافين والطوافات عليكم فإن الحكم يثبت في الفأرة اعتباراً بالهرة، وإنما أنكرنا إثبات العلة بالرأي، كما قلتم إن الفضل من الحنطة بالحنطة رباً بعلة الكيل والجنس.

فالجواب عنه يجيء بعد هذا إن شاء الله تعالى وقوله: ولقد علمتم النشأة الأولى، فلولا تذكرون فقد جهلهم في ترك قياس النشأة الأخرى على الأولى، إذ من قدر على شيء مرة لم يعجز عنه مرة ثانية، فكان دليلاً على صحة القياس.

وقوله: ﴿ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب﴾[2] وهو إفناء وإماتة حساً، لكنه حياة بطريق الإعتبار، فإن من تأمل في شرع القصاص منعه ذلك عن مباشرة سببه، فسلم صاحبه من القتل، وهو من القود فكان في شرع القصاص حياة نفسين، وكذلك في استيفائه حياة أيضاً، فإن من قتل رجلاً صار القاتل حرباً على أولياء القتيل، لخوفه على نفسه منهم، فالظاهر أنه يقصد قتلهم ويستعين على ذلك بأمثاله من السفهاء ليدفع الخوف عن نفسه، فإذا استوفى

---

(١) سورة يوسف: الآية ٤٣.
(٢) سورة البقرة: الآية ١٧٩.

القود اندفع شره عنهم، فيكون حياة لهم من هذا الوجه، لأن إحياء الحي في دفع سبب الهلاك عنه.

قال الله تعالى: ﴿ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً﴾[1] وهذه معان لا تعقل إلا باستعمال الرأي.

(وحديث معاذ معروف) فإنه عليه السلام قال له حين وجهه إلى اليمن: «بم تقضي؟ قال: بكتاب الله، قال: فإن لم تجد في كتاب الله، قال: بسنة رسول الله، قال: فإن لم تجد قال: أجتهد برأيي فقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسوله لما يرضى به رسوله».

وقال لأبي موسى حين وجهه إلى اليمن إقض بكتاب الله، فإن لم تجد فبسنة رسول الله، فإن لم تجد فاجتهد برأيك، وقال عليه السلام لابن مسعود: «اقض بالكتاب والسنة إذا وجدتها، فإن لم تجد الحكم فيهما، فاجتهد برأيك فإن قيل: لا نسلم صحة الحديث، وهذا لأن قوله: فإن لم تجد في كتاب الله ينافي قوله تعالى: ولا رطب، ولا يابس إلا في كتاب مبين، ما فرطنا في الكتاب من شيء، ومن شرط صحة خبر الواحد أن لا يخالف الكتاب.

قلنا: إنما يكون كذلك أن لو قال: فإن لم يكن فأما إذا قال: فإن لم تجد فلا، ولأنه لما دل الكتاب على وجوب قبول قول الرسول عليه السلام، وقول

حجية القياس به ثابتاً بالنص، (وحديث معاذ معروف) وهو ما روي أن النبي عليه السلام حين بعث معاذاً إلى اليمن، قال له: بم تقضي يا معاذ؟ فقال بكتاب الله قال: فإن لم تجد، قال: بسنة رسول الله ﷺ؛ قال: فإن لم تجد، قال أجتهد برأيي، فقال عليه السلام: «الحمد لله الذي وفق رسول رسوله لما يرضى به رسوله»، فلو لم يكن القياس حجة لأنكره، ولما حمد الله عليه.

ولا يقال إنه يناقض قول الله تعالى: ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾[2]

---

(١) سورة المائدة: الآية ٣٢. (٢) سورة الأنعام: ٣٨.

الرسول دال على أن القياس حجة، والقياس دال على الحكم كان كتاب الله تعالى دالاً على ذلك الحكم بواسطته، وقال عليه السلام لعمر لما سأله عن قبلة الصائم: «أرأيت لو تمضمضت بماء، ثم مججته أكان يضرك؟ فقال: لا، فقال: ففيم إذاً؟» والإستدلال به أنه عليه السلام استعمل القياس إذ المفهوم منه أنه عليه السلام حكم بأن القبلة بدون الإنزال، لا تفسد الصوم، كما أن المضمضة بدون الإبتلاع لا تفسد الصوم بجامع عدم حصول المطلوب من المقدّمتين، ولما استعمل القياس وجب التأسي به لما مر، ولأن قوله أرأيت خرج مخرج التقدير، فلولا أنه عليه السلام قد مهد عند عمر التعبد بالقياس لما قرر ذلك عليه إذ لا يقال لمن لا يعتقد كون الكتاب حجة إذا سأل عن حكم أليس قد قال الله كذا. وكذا، وقال عليه السلام: «للخثعمية أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته؟ أكان يجزىء، فقال: نعم، فقال: فدين الله أحق، فهذا بيان بطريق الرأي، وتعليم للمقايسة.

ووجهه أن الحقين استويا في قبول النيابة، وقبول الحق من النائب من باب اليسر والسهولة، وحقوق الله أقبل لليسر والسهولة من حقوق العباد، لأنه أكرم، ولأن الصحابة عملوا بالقياس، فإنه روي عن عمر أنه كتب إلى أبي موسى أعرف الأشباه والنظائر، وقس الأمور برأيك.

وقال ابن عباس: ألا يتقي الله زيد يجعل ابن الإبن ابناً، ولا يجعل أب الأب أباً، ولم يرد به التسمية لعلمه أنه لا يسمى أباً حقيقة، بل جعله كالأب في حجبة الأخوة، كما أن ابن الإبن كالإبن في حجبهم، وشبه علي وزيد الأخ، والجد بغصني شجرة، وجدولي نهر، وشركا بينهما في الميراث باعتبار قربهما من الميت، واختلفوا في العول والتشريك، وقال كل واحد منهم بالرأي.

وقال ابن مسعود في قصة بروع، أقول: فيها بالرأي.

فكل شيء في القرآن، فكيف يقال؟ فإن لم تجد في كتاب الله، لأنا نقول: إن عدم الوجدان لا يقتضي عدم كونه في الكتاب.

والرأي: هو القياس، فإن طعن طاعن فيهم فقد ضل سواء السبيل، لأن الله تعالى أثنى عليهم في غير موضع من كتابه بتأييد الإسلام، ومن ادّعى خصوصهم، فقد ادّعى أمراً لا دليل عليه لاستواء الناس في الأمر بالاعتبار، كما في سائر الأوامر والنواهي.

(وأما المعقول، فهو أن الاعتبار واجب) بالنص، وهو قوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ والاعتبار رد الشيء إلى نظيره كما بينا، ثم نقول: إن أريد به الاعتبار عاماً في المثلات، وغيرها، فيكون دليلاً على أن القياس حجة بعبارته، وإن أريد به الاعتبار في المثلات فحسب، فهو أيضاً دليل، على أن القياس حجة بدلالته.

وبيانه في قوله: (وهو التأمل فيما أصاب من قبلنا من المثلات بأسباب نقلت عنهم لنكف عنها احترازاً عن مثله من الجزاء) إذ الاشتراك في العلة يوجب

(وأما المعقول فهو أن الإعتبار واجب) لقوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ وهو وارد في قضية عقوبات الكفار، كما سيأتي فمعناه (وهو التأمل فيما أصاب من قبلنا من المثلات) أي العقوبات بالقتل والجلاء (بأسباب نقلت عنهم) من العداوة وتكذيب الرسول لنكف عنها احترازاً عن مثلها من الجزاء) فيصير حاصل المعنى قيسوا يا أولي الأبصار أحوالكم بأحوال هذه الكفار، وتأملوا بأنكم إن تتصدوا لعداوة الرسول وتكذيبه تبتلوا بالجلاء والقتل، كما ابتلى أولئك الكفار به، وهذا هو الثابت بعبارة النص، والقياس الشرعي نظير هذا التأمل، فكما أن العداوة علة والعقوبة حكم، فيتعدى من الكفار المعهودين إلى حال، كل أولي الأبصار، فكذلك العلة الشرعية علة، والحرمة حكم فيتعدى من المقيس عليه إلى المقيس، فتكون حجية القياس حينئذ بالدليل المعقول.

والحاصل أن قوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ لو أجري على عمومه من كل ردّ الشيء إلى نظيره، وإن كان واقعاً في حق العقوبات خاصة كان إثبات حجية القياس به نقلاً، أي ثابتاً بإشارة النص لا بعبارته، وإن اختص بالتأمل في

الاشتراك في المعلول، والمعنى فتأملوا فيما نزل بهؤلاء، والسبب الذي استحقوا به ذلك فاحذروا أن تفعلوا مثل فعلهم، فتعاقبوا مثل عقوبتهم.

(وكذلك التأمل في حقائق اللغة لاستعارة غيرها لها شائع والقياس نظيره) وهذا لأن الشرع شرع أحكاماً بمعاني أشار إليها في النص، كما أنزل المثلات بأسباب قصها، ثم دعانا إلى التأمل والاعتبار.

(وبيانه في قوله عليه السلام: «الحنطة بالحنطة» أي بيعوا الحنطة بالحنطة) لأن الباء حرف إلصاق، فكان دليلاً على إضمار فعل، كما في قوله: باسم الله، أي أقرأ أو أفتتح والدليل على تعين هذا الفعل قوله عليه السلام: «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء» أي بيعوا سواء بسواء، إذ النهي عن الشيء أمر بضده، ويروى بالرفع أي بيع الحنطة بالحنطة، والاخبار من الشارع يجري مجرى

العقوبات لوروده فيها كان إثبات حجية القياس به عقلاً، أي ثابتاً بدلالة النص، لا بالقياس، وإلا يلزم الدور، (وكذلك التأمل في حقائق اللغة، لاستعارة غيرها لها شائع) بيان للاستدلال المعقول بوجه آخر، وهو أن يتأمل مثلاً في حقيقة الأسد، وهو الهيكل المعلوم في غاية الجراءة، ونهاية الشجاعة، ثم يستعار هذا اللفظ للرجل الشجاع بواسطة الشركة في الشجاعة.

(والقياس: نظيره) أي القياس الشرعي نظير كل واحد من التأمل في العقوبات للاحتراز عن أسبابها، والتأمل في حقائق اللغة، لإستعارة غيرها لها، فيكون إثبات حجية القياس عقلاً بدلالة الإجماع، لا بالقياس ليلزم الدور.

(وبيانه) أي بيان القياس في كونه رد الشيء إلى نظيره ثابت (في قوله عليه السلام: الحنطة بالحنطة) والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، والذهب بالذهب، والفضة بالفضة، مثلاً بمثل يداً بيد، والفضل ربا، ويروى كيلاً بكيل ووزناً بوزن، مكان قوله مثلاً بمثل، وقوله: الحنطة يروى بالرفع أي بيع الحنطة بالحنطة، مثل بمثل ويروى بالنصب.

الأمر (والحنطة مكيل قوبـل بجنسه) أي الحنـطة اسم لمكيل أي لشيء يصـح أن يكال، وقد قوبل بجنسه، حيث قال: الحنطة بالحنطة.

(وقوله: مثلاً بمثل حال لما سبق. .

والأحوال شروط، فإن الطلاق يتعلق بالركـوب، كما يتعلق بـالدخـول في قوله: إن دخلت الدار راكبة، فأنت طالق) أي بيعوا بهذا الوصف، وهو التماثل (والأمر للإيجاب) كما سبق في أول الكتاب.

(والبيع مباح) بالإجماع (فينصـرف الأمر إلى الحـال التي هي شرط) أي إذا أردتم بيع الحنطة بالحنطة، فبيعوا بهذا الشرط، ولا غرو أن يكون الشيء مباحاً، ويجب رعاية شرطه عند الإقدام عليه، والنكاح مباح، والإشهاد عليه شرط عنـد الإقدام عليه.

(وأراد بالمثل القدر بدليل ما ذكر في حديث آخـر كيلاً بـالكيل) وهـذا لأن المماثلة على الإطـلاق، غير مـرعيـة إجمـاعـاً، إذ لا يشتـرط التسـاوي في جميـع الصفات، والحبات، فعلم أن المراد به المثل المقيد، وهو المماثلة في الكيل.

(وأراد بالفضل الفضـل على القـدر) لأن الفضل لا يتصـور قبل المماثلة، والمـراد بالممـاثلة: المماثلة في القـدر، فكذا الفضـل يكون عـلى القدر ضـرورة، والفضل اسم لكل زيادة، والربا اسم لزيادة هي حرام، وهو فضل مال لا يقابله عوض في معاوضة مال بمال.

(أي بيعوا الحنطة بالحنطة، والحنطة مكيل قوبل بجنسه، وقوله: مثلاً بمثل حال لما سبق). كأنه قيل بيعوا الحنطة بالحنطة حال كونهما متماثلين.

(والأحوال شروط، والأمر للإيجاب والبيع مباح فينصرف الأمر إلى الحال التي هي شرط) فيكون المعنى وجوب البيع بشرط التسوية والمماثلة لا وجوب نفس البيع.

(وأراد بالمثل القدر) يعني الكيل في المكيلات والوزن في الموزونات (بدليل ما ذكر في حديث آخر كيلاً بكيل، وأراد بالفضل) في قوله: والفضل ربا (الفضل: على القدر) دون نفس الفضل، حتى يجوز بيع حفنة بحفنتين، وهكذا إلى أن يبلغ

(فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما في القدر، ثم الحرمة بناء على فوات حكم الأمر) لفوات المساواة.

(هذا حكم النص) عرفناه بالتأمل في صيغة النص (والداعي إليه القدر والجنس) أي إذا عرفنا حكم النص، فلا بد لهذا الحكم من سبب داع إليه مما هو ثابت بهذا النص، وإذا تأملنا وجدنا الداعي إليه القدر والجنس.

(لأن إيجاب التسوية بين هذه الأموال يقتضي أن تكون أمثالاً متساوية) كي لا يفضي إلى تكليف ما ليس في الوسع.

(ولن تكون كذلك إلا بالقدر والجنس، لأن المماثلة تقوم بالصورة والمعنى) إذ كل موجود من المحدثات موجود بصورته ومعناه، فكان قيام المماثلة بهما، ثم القدر عبارة عن التساوي في المعيار، فيحصل به المماثلة صورة، وإليه أشار

بقوله: مثلاً بمثل، والجنس عبارة عن التشاكل في المعاني، فيثبت به المماثلة معنى.

نصف صاع، (فصارحكم النص وجوب التسوية بينهما في القدر، ثم الحرمة بناء على فوات حكم الأمر) يعني حيثما فاتت التسوية تثبت الحرمة (هذا حكم النص والداعي إليه) أي العلة الباعثة على وجوب التسوية (القدر والجنس، لأن إيجاب التسوية في القدر بين هذه الأموال يقتضي أن تكون أمثالاً متساوية، ولن تكون كذلك إلا بالقدر والجنس، لأن المماثلة تقوم بالصورة والمعنى) وذلك بالقدر والجنس، فبالقدر تقوم المماثلة الصورية وبالجنس تقوم المماثلة المعنوية.

والجنس مدلول قوله: الحنطة بالحنطة، والقدر مدلول قوله مثلاً بمثل فإن لم يوجد الجنس كالحنطة مع الشعير، أو لم يوجد القدر، كما في العدديات لم تشترط المساواة، ولا يظهر الربا ويرد عليه: أنا لا نسلم أن المماثلة تثبت بالقدر والجنس فقط، بل لا بد أن تكون في الوصف أيضاً، وهو الجودة والرداءة، فأجاب بقوله:

وإليه أشار بقوله: الحنطة بالحنطة، (وسقطت قيمة الجودة بالنص) وهو قوله جيدها ورديئها سواء، وبالإجماع فإنه لو باع قفيز بر جيد بقفيز بر رديء ودرهم على أن يكون الدرهم بمقابلة الجودة، لا يجوز ولو كانت الجودة متقومة لجاز الاعتياض، وكما في غير مال الربا، فإنها لما كانت متقومة ثمة جاز الاعتياض عنها، حتى لو باع ثوباً جديداً بثوب رديء ودرهم في مقابلة الجودة جاز، وبالمعقول وهو أن ما لا ينتفع به إلا بهلاكه، فمنفعته في ذاته، والحنطة والشعير والتمر والملح والذهب، والفضة لا ينتفع بها إلا بهلاكها، فكانت منفعتها في ذواتها لا في صفاتها، فلم تكن أوصافها متقومة، لأن التقوم بالانتفاع يكون فما لا يكون منتفعاً لا يكون متقوماً، بخلاف ما ينتفع به بدون هلاكه، لأنه ينتفع بوصفه، فكان الوصف معتبراً شرطاً لا علة، أي شرطاً لتحقق المماثلة لا علة لها، لأن العدم لا يصلح علة لأنها عبارة عن معنى يحل بالمحل، لا عن اختيار، فيتغير به حال المحل والسقوط أمر عدمي، فلا يصلح علة لأمر وجودي، وهو وجوب المماثلة، بل المماثلة تثبت بهذين الوصفين وهما القدر والجنس، وصار سائر الأعيان فضلاً على المتماثلين بالكيل والجنس، فصار شرط شيء من الأعيان بمنزلة شرط الخمر، فيفسد به البيع.

(وهذا حكم النص) عرفنا بالتأمل فيه، وليس بثابت بالرأي (ووجدنا الأرز وغيره) كالدخن والجص وسائر المكيلات (أمثالاً متساوية فكان الفضل على المماثلة فيها فضلاً خالياً عن العوض في عقد البيع مثل حكم النص، بلا

(وسقطت قيمة الجودة بالنص) وهو قوله عليه السلام جيدها ورديئها سواء (هذا حكم النص) أي كون الداعي إلى وجوب التسوية، هو القدر والجنس ثابت بإشارة النص، لا بمجرد الرأي، فالمراد بهذا الحكم الثاني غير ما أريد بالحكم الأول، لأن الحكم الأول هو الحكم الشرعي أعني وجوب التسوية، وهذا الحكم هو بمعنى مدلول النص شامل للحكم والعلة جميعاً.

(ووجدنا الأرز وغيره أمثالاً متساوية، فكان الفضل على المماثلة فيها فضلاً خالياً عن العوض في عقد البيع مثل حكم النص، بلا تفاوت، فلزمنا إثباته) أي

تفـاوت، فلزمنا إثبـاته عـلى طريق الاعتبـار، وهو نـظير المثلات) أي العقـوبات فالمثلة العقوبـة لما بـين العقاب، والمعـاقب عليه من الممـاثلة، وجزاء سيئـة سيئة مثلها.

(فإن الله تعالى قال: ﴿هو الذي أخرج الذين كفروا من أهـل الكتاب من ديارهم لأول الحشر﴾..

إثبات حكم النص، وهو وجوب المساواة وحرمة الربا فيما عدا الأشياء الستة من الأرز، وغيره من المكيلات، والموزونات سواء كان مطعوماً، أو غير مطعوم بشرط وجود القدر والجنس، (على طريق الاعتبار) المأمور به في قوله تعالى: فاعتبروا (وهو نظير المثلات) أي هذا القياس الشرعي نظير اعتبار العقوبات النازلة بالكفار، (فإن الله تعالى قال: ﴿هو الذي أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لأول الحشر ما ظننتم أن يخرجوا، وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾[1].

والمراد بأهل الكتاب يهود بني النضير حيث عاهدوا رسول الله ﷺ أن لا يكونوا مخاصمين عليه، حين قدم المدينة فنقضوا العهد في وقعة أحد، فأمرهم عليه السلام بالخروج من المدينة فاستمهلوا عشرة أيام، وطلبوا الصلح فأبى ﷺ عليهم إلا الجلاء فأخرجهم الله من المدينة لأول الحشر، والإخراج حال كونكم ﴿يا أيها المسلمون ما ظننتم أن يخرجوا وظنوا﴾ أي اليهود أنهم مانعتهم حصونهم من الله فأتاهم الله، أي عذابه.

وحكمه بالجلاء من حيث لم يحتسبوا ذلك وقذف أي ألقى الله في قلوبهم الرعب حال كونهم يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين لحاجتهم إلى الخشب والحجارة، فحملوا أثقالهم هذه على أحمال كثيرة وخرجوا منها واستوطنوا بخيبر، ثم أخرجهم عمر رضي الله عنه من خيبر إلى الشام هذا تفسير الآية.

---

(١) سورة الأحزاب: الآية ٢٦.

والإخراج من الديار عقوبة كالقتل) قال الله تعالى: ﴿ولو أنـا كتبنا عليهم أن اقتلوا أنفسكم أو أخـرجوا من ديـاركم ما فعلوه إلا قليـل﴾[1] منهم فالتخيـير بينهما دليل على أنه بمنزلة القتل.

(والكفر يصلح داعياً إليه) لأنه صلح سبباً للقتل، فيصلح أن يكـون سبباً للإخراج لأنه بمنزلته.

(وأول الحشر يدل على تكرار هذه العقوبة) لأن الأول يـدل على ثـان بعده فهم أول من أخرج من أهل الكتاب من جزيرة العرب إلى الشام.

قال قتادة: إذا كان آخر الزمان، جـاءت نار من قبـل المشرق، فحشـرت النـاس إلى أرض الشـام، وبهـا تقـوم عليهم القيـامـة، وقـولـه: ﴿مـا ظننتم أن يخرجوا﴾ يدل على أن إصابة النصرة من جزاء التوكل، وقـطع الحيل، لأنهم رأوا أنفسهم عاجزين عن ذلـك، وقولـه تعالى: ﴿وظنـوا أنهم مانعتهم حصـونهم من الله﴾ أي من بـأس الله فأتـاهم الله أي بـأسـه من حيث لم يحتسبـوا من حيث لم يظنوا، ولم يخطر ببالهم يدل على أن المقت والخـذلان جزاء الاعتمـاد على القـوة، والاغترار بالشوكة.

(ثم دعانا إلى الاعتبار بالتأمل في معاني النص للعمل به فيما لا نص فيـه، فكذلك هنا) أي في الشرعيات، هذا مذهب الصحابـة والتابعـين، وعلماء الدين

(والإخراج من الديار عقوبة كالقتل) حيث سوّى بينهما في قوله: ﴿ولو أنا كتبنا عليهم أن اقتلوا أنفسكم أو اخرجوا من دياركم ما فعلوه إلا قليل منهم﴾ (والكفر يصلح داعياً إليه) فكلما وجد الكفر يترتب عليه الإخراج (وأول الحشر يدل على تكرار هذه العقوبة) وهو إجلاء عمر رضي الله عنه إياهم من خيبر إلى الشام، وقيل: هو حشرهم يوم القيامة (ثم دعانا إلى الاعتبار) في قوله: فاعتبروا بالتأمل في معنى النص! (للعمل به فيما لا نص فيه) فنعتبر أحوالنا بأحوالهم ونحترز عن مثل ما فعلوا توقياً عن مثل ما نزل بهم (فكذلك ههنا) أي في القياس

---

(١) سورة النساء: الآية ٦٦.

فإنهم اتفقوا على أن القياس بالرأي على الأصول الشرعية لتعدية أحكامها إلى ما لا نص فيه حجة من حجج الشرع، لا لنصب الحكم ابتداء، وقال داود ومن تابعه من أصحاب الظواهر: إنه ليس بحجة والعمل به باطل في أحكام الشرع، وهو مذهب الشيعة والنظام.

ثم اختلفوا فقال بعضهم: لا دليل من قبل العقل أصلاً، والقياس قسم منه، وقال بعضهم: لا عمل للدليل العقلي إلا في العقليات، فأما في الأحكام الشرعية فلا.

وقال بعضهم هو دليل ضروري بدليل أنه لا يصار إليه عندكم، إلا عند عدم الأصل، ولا ضرورة بنا إليه في أحكام الشرع: لا مكان العمل بالأصل، وهو استصحاب الحال، وهذا أقرب أقاويلهم إلى الصواب، واحتجوا لإبطال القياس بالكتاب، وهو قوله تعالى: ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء﴾ وقوله تعالى: ﴿ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين﴾[1] وقوله تعالى: ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾ فأخبر أن كل شيء مبين في كتابه عبارة، أو إشارة، أو دلالة، أو اقتضاء ومن شرط صحة القياس عندكم خلو الفرع عن حكم ثابت بالكتاب وقوله تعالى: ﴿أو لم يكفهم أنَّا أنزَلْنا عَلَيْكَ الكِتَاب يُتْلى عَلَيْهم﴾[2] وفي المصير إلى القياس، قول بأن الكتاب غير كاف والسنة، وهو ما روى أبو هريرة أن النبي عليه السلام، قال: لم يزل أمر بني إسرائيل مستقيماً حتى كثر فيهم أولاد السبايا، فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا وأضلوا، وكان أولاد السبايا غير رشدة، فالنبي عليه السلام ذمهم على قياس ما لم يكن في التوراة، بما قد كان فعلم أنه غير حجة.

والمعقول وهو نوعان: **أحدهما**: المعنى في الدليل، أي القياس، وهو أن في القياس شبهة في أصله، لأن الوصف الذي هو مناط الحكم لا يدل عليه النص عبارة، أو إشارة، أو دلالة، أو اقتضاء فتعيينه من بين سائر الأوصاف بالرأي لا

---

(١) سورة الأنعام: الآية ٥٩. (٢) سورة العنكبوت: الآية ٥١.

ينفك عن شبهة، والحكم الثابت به من إيجاب، أو إسقاط، أو تحليل، أو تحريم حق الله تعالى، فلا يصح إثبات حق الله بما فيه شبهة في الأصل مع أن من له الحق موصوف بكمال القدرة متعال عن أن ينسب إليه العجز، أو الحاجة إلى إثبات حقه بما فيه شبهة كيف وقد قال الله تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم، ولا تقولوا على الله إلا الحق﴾ وهذا بخلاف خبر الواحد، فإن أصله كلام النبي عليه السلام، وأنه يوجب العلم يقيناً، وإنما دخلت الشبهة في طريق الانتقال إلينا، وقد كان قوله عليه السلام حجة قبل الانتقال إلينا، فلا يخرج عن أن يكون حجة موجبة بهذا الاحتمال، وهو كالنص المؤوّل، فإن الشبهة تمكنت في تأويلنا، فلا يخرج به النص من أن يكون حجة موجبة.

وثانيهما: المعنى في المدلول، وهو ما يثبت بالقياس.

وبيانه أن المدلول طاعة الله، ولا مدخل للرأي في معرفة ما هو طاعة الله، ولهذا لا يجوز إثبات أصل العبادة بالرأي، ألا ترى أن من المشروعات ما لا يدرك بالمعقول كمقادير العبادات والعقوبات، كما في الصلوات والزكوات والصيامات وحد الزنا والشرب والقذف، ومنها ما هو بخلاف ما يقتضيه رأينا كجعل التراب طهوراً مع أنه يزيد في تشويه الخلقة، وإيجاب تطهير غير موضع إصابة النجاسة، وإيجاب الغسل من المني والوضوء من الرجيع، والأول مما اختلف العلماء في نجاسته وطهارته.

والثاني: لا وإبقاء الصوم عند الأكل ناسياً مع أنه لا بقاء للشيء مع وجود ما يضاده، وإيجاب قضاء الصوم دون الصلاة على الحائض مع استوائهما في سقوط الأداء، وكإباحة النظر إلى شعر الأمة الحسناء، وحرمته إلى شعر الحرة الشوهاء، وقطع يد من سرق عشرة دراهم والعفو عمن غصب عشرة آلاف دينار، وقبول شهادة الشاهدين في القتل وعدمه في الزنا، وهو دونه، والافتراق بين عدة الطلاق والممات مع أن حال الرجم لا يختلف فيهما، ولا يلزم على ما ذكرنا إعمال الرأي في أمر الحرب، ودرك الكعبة، وتقويم المتلفات.

أما على الوجه الأول فلأنها من حقوق العباد فبني على وسعهم فيثبت

بدليل فيه شبهة ليتيسر عليهم الوصول إلى مقاصدهم، أما غير القبلة فظاهر، وأما أمر القبلة فأصله معرفة أقاليم الأرض ومواقع النجوم وهي من حقوق العباد، لأنهم ينتفعون بمعرفة الأقاليم، ومعرفة النجوم في التجارة والزراعة، فبني على وسعهم ليتوصلوا إلى مقصودهم، والحكم الشرعي وجوب التوجه إلى الكعبة بعد تبين الجهة.

أما معرفة الجهة فليست من أحكام الشرع وأما على الثاني فلأن هذه الأمور إنما تعقل بوجوه محسوسة.

وبالحواس يثبت علم اليقين كما يثبت بالكتاب والسنة ألا ترى أن الكعبة جهتها محسوسة يعرف بالنظر في النجوم وكذا أمر الحرب يعرف نجاسة البصر في الجيش وآلات الحرب، والأسلحة المعدة لها، والمعركة الصالحة والرجال المقاتلة، وكذا قيم المتلفات تعرف بالأسباب الحسية، فإن قيمة الشيء تعرف بنظائره، وذلك يعرف نجاسة البصر، وكذا مهر المثل إنما يعرف بالنظر إلى نساء عشيرتها، فإن وجدناها مثل نساء عشيرتها في السن والجمال والمال والحسب والنسب عرفنا أن مهرها مثل: مهرهن وطريق العلم بها الحس، فكان يقيناً بأصله على مثال الكتاب والسنة وحصل بما قلنا وهو الحجر عن القياس المحافظة على النصوص والتأمل في معانيها، وفي المحافظة على النصوص إظهار قالب الشريعة كما شرعت.

وفي التأمل في معانيها ومعانيها جمة لا يفصل الرأي عنها، وإن فنيت الأعمار فيها إحياء القالب، إذ لا يحيا القالب إلا باستعمال الرأي في معاني النصوص، فكان في إظهار القالب موت البدع، وفي حياة القالب سقوط الهوى فيتم أمر الدين بموت البدع ويستقيم العمل بسقوط الهوى، فكان في ذلك قيام الدين ونجاة المؤمنين، ولأن العمل بالأصل وهو استصحاب الحال في مواضع القياس ممكن، وذلك دليل صحيح قال الله تعالى: ﴿قل لا أجد فيما أوحي إليّ محرماً على طاعم يطعمه﴾[1] الآية.

---

(١) سورة الأنعام: الآية ١٤٥.

فالله تعالى أمره بالاحتجاج بأصل الإباحة فيما لم يجد فيه دليل التحريم فيما أوحى إليه، لأنها أصل بقوله تعالى: ﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾ فالإضافة بلام التمليك أدل على إثبات صفة الحل من التنصيص على الإباحة، وليس كذلك ما ذكرنا من أمور الحرب، وأمر الكعبة وتقويم المتلفات، لأن العمل بالأصل غير ممكن ثمة، لأن مقتضى الاستصحاب ترك الخروج إلى الغزو عملاً بالأصل، وإن خرج في مفازة فمقتضاه المكث ثمة.

وكذا في أمر الكعبة الأصل عدم الاستقبال إليها وكذا في تقويم المتلفات الأصل عدم الضمان، وفيه فتح باب العدوان، ولا يلزم على ما ذكرنا أن القياس ليس بحجة الاعتبار بمن مضى من القرون فيما لحقهم من المثلات، والكرامات ليمتنعوا عما كان مهلكاً من كان قبلهم حتى لا يهلكوا مثلهم، أو يقدموا على ما كان سبباً لاستجلاب الكرامة لمن كان قبلهم، فينالوا مثل ذلك، لأن ذلك فيما يعلم بحاسة البصر لمن عاين ذلك، أو بحاسة السمع بان سمع أنهم فعلوا كذا فأصابهم، كذا فلا يكون من قبيل ما نحن بصدده، وعلى ذلك يحمل ما ورد في الكتاب من الأمر بالاعتبار، وهو قوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ وعلى أمر الحرب يحمل مشاورة النبي عليه السلام أصحابه، فإن الله تعالى أمره بها في تدبير الحرب بقوله تعالى: ﴿وشاورهم في الأمر﴾[1] أي في أمر الحرب والمروي عنه الشورى في باب الحرب، لا في شيء من الأحكام فيظهر به انسداد باب الشورى في معرفة الأحكام.

والجواب أن الكتاب تبيان لكل شيء، لأن ما ثبت بالقياس مضاف إلى الكتاب.

وبهذا يجاب عن الآيات الأخر إذ القياس منزل في كتاب الله نصاً، أو دلالة لما بينا أنه نظير الاعتبار المأمور به على أن المراد بالكتاب في الآيتين المتوسطتين اللوح المحفوظ، كذا في التفسير.

وبه يجاب عن السنة لأن العمل بالقياس هو العمل بالكتاب في الحقيقة على أن المنهي عنه هو قياس ما لم يكن في التوراة بما كان فيها، ونحن نقيس ما

(١) سورة آل عمران: الآية ١٥٩.

كان بما كان لأنا نبين أن حكم النص بمعنى هو ثابت في الفرع، أو يكون الذم باعتبار إلحاق الفرع بالأصل باعتبار الصورة دون المعنى، كما يكون من أصحاب الطرد اليوم وفرقهم بين ما هو حق الله، وبين حق العباد ضائع، لأن المطلوب هنا جهة القبلة لأداء ما هو محض حق الله.

والله تعالى موصوف بكمال القدرة، ومع ذلك أطلق لنا العمل بالرأي فيه، إما التحقيق معنى الابتلاء، أو لأنه ليس في وسعنا ما هو أقوى من ذلك، وهذا المعنى بعينه موجود في الأحكام وفرقهم بين الخبر والعلة لا يقوى، فالوصف الذي هو علة عند الله موجب للعلم، كما أن الخبر أصله موجب للعلم، وهذا لأن الوصف كالخبر والتعليل من المجتهد كالرواية من الراوي، وكما احتملت الرواية الغلط احتمل تعليل المجتهد الغلط، فلا فرق بينهما وحصل بما قلنا: وهو أن القياس حجة إثبات الأحكام بظواهر النصوص تصديقاً لها، وإثبات معانيها طمأنينة للقلوب، وشرحاً للصدور وثبت به تعميم أحكام النصوص حيث أثبتنا الأحكام بظواهرها ومعانيها، وفي تعميمها تعظيم حدود النص ومحافظة النصوص بظواهرها ومعانيها، ومحافظة الأحكام التي تضمنتها المعاني، وفيه جمع بين الأصول والفروع وهو الحق، وماذا بعد الحق إلا الضلال، أي لا واسطة بين الحق والضلال فمن تخطى الحق وقع في الضلال وما للخصم إلا التمسك بالجهل وهو استصحاب الحال، لأنه إنما صار حجة عندهم للجهل بالدليل المزيل دون العلم بالدليل المبقي، والشبهة في تعليق الحكم بمعنى من المعاني، إذ في التعيين احتمال لجواز أن لا يكون هذا المعين علة، ومثله جائز بالإجماع.

ألا ترى أن الاحكام تتعلق بالآية المؤوّلة والعام المخصوص، وخبر الواحد مع تحقق الشبهة فيها على ما سبق، وما يثبت من العلم بالقياس بالوصف المؤثر فوق ما يثبت باستصحاب الحال، لأن الثابت بالقياس يستند إلى دليل قائم، والثابت بالاستصحاب يستند إلى عدم الدليل المزيل، لأنه إنما يكون دليلاً عندهم لعدم الدليل المغير، وذا مما لا يعلم يقيناً، لجواز أن يكون الدليل المغير

ثابتاً، وإن لم يبلغه، وإنما يجوز العمل به عند تعذر العمل بالقياس لما مر أن القياس أقوى منه، ولا يصار إلى الأدنى إلا عند تعذر المصير إلى الأقوى، وثبت بما ذكرنا أن طاعة الله لا تتوقف على علم اليقين وقولهم: إن من المشروعات ما لا يعقل.

قلنا: إنما يجوز القياس فيما يكون معقول المعنى، فأما فيما لا يعقل المعنى فلا، وأما قوله تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾، فالمذكور علم منكر في موضع النفي، فيعم فقد نهى عن قفو ما ليس له به علم بوجه، والقياس يوجب ضرب علم كما يوجبه خبر الواحد وبالاتفاق وجوب العمل لا يتوقف على علم اليقين، فالعمل بخبر الواحد، والآية المؤوّلة والعام المخصوص والشهادات في مجالس الحكام واجب مع فقدان علم اليقين، على أنهم قد جوّزوا العمل باستصحاب الحال، مع أنه لا يوجب العلم.

وأما قوله تعالى: ﴿ ولا تقولوا على الله إلا الحق﴾ فنقول القول بالقياس حق من الوجه الذي بينا.

فصل
في بيان ما لا بد للقائس من معرفته

قال مشايخنا رحمهم الله: للقياس تفسير هو المراد بظاهر صيغته ومعنى هو المراد بدلالة صيغته بمنزلة الضرب فهو اسم لفعل يعرف بظاهره وهو إيقاع آلة التأديب في محل صالح له، ولمعنى يعقل بدلالته، وهو الإيلام حتى لو حلف أن لا يضرب امرأته فخنقها، أو عضها يحنث، وإن لم يوجد صورة الضرب لوجود معناه.

فأما الثابت بظاهر صيغته، فالتقدير وقد بيناه، وذلك أن يلحق الشيء بغيره فيجعل مثله، ونظيره وقد يسمى ما يجري بين المتناظرين قياساً، ومقايسة لأن كل واحد منهما يسعى ليجعل جوابه في الحادثة مثلاً لما اتفقا على كونه أصلاً، وهو من قاس يقيس، وقد يكون مصدراً من قايس يقايس مقايسة، وقياساً، وقد

يسمى هذا القياس نظرا مجازا، لأنـه بنظر القلب يصـاب، وقد يسمى اجتهاداً لأن ببـذل المجهود يحصـل هذا المقصـود، والكـل من إطـلاق اسم السبب عـلى المسبب.

وأمـا الثابت بـدلالة صيغتـه فهو مـدرك أحكام الشـرع، أي سبب الدرك كقوله عليه السلام: «الولد مبخلة مجبنة، ومفصل من مفاصله».

وبيان ذلك أن الله تعالى كلفنا العمل بالقياس على مثال العمل بـالبينات، فجعل الأصول أي الكتاب والسنة والإجماع شهوداً، فهي شهود الله على أحكامه بمنزلة الشهود في الدعاوى، ومعنى النصوص هـو شهادتهـا بمنزلـة شهادة الشـاهد وهو العلة الجامعة بين الفرع، والأصل، ولا بد من صلاحية الأصول وهـو كونها صالحة للتعليل بأن لا يكون مخصوصاً، كشهادة خزيمة وأن يكون معقول المعنى، كصلاحية الشهود بالحرمة والعقـل والبلوغ، ولا بد من صـلاح الشهادة، وذلـك بأن يكون ملائماً للحكم ومؤثراً فيه عـلى حسب ما اختلف فيـه، كصلاح شهـادة الشاهد بلفظه أشهد لا بأعلم أو أتيقن.

ومعنى قول فخر الإسلام: وعدالته واستقامتـه للحكم المطلوب أن يكـون على موافقة الدعوى، حتى إذا ادّعى المدّعي أن له على فلان ألف درهم، وشهد الشاهدان بأن له على فلان ألف دينار لا تصح لعـدم المطابقـة، فكذا هنـا ينبغي أن يكـون الجامـع مطابقـاً للحكم المدّعي، ثم يجوز أن يكون قـوله: وعـدالتـه واستقامته من قبيل الترادف، إذ العدالة هي الاستقامة يقال: طريق عـدل، أي مستقيم، ويجوز أن ترجع العدالـة إلى الشاهـد والاستقامـة إلى الشهادة، والأول أظهر لما فيـه من تفريق الضمـير، ولا بد من طـالب للحكم على مثـال المدّعي، وهـو القائس، ولا بـد من مطلوب القـائس، وهو الحكم الشـرعي، ولا بـد من مقضيّ عليـه وهو القلب بـالعقد ضـرورة والبدن بـالعمل أصـلاً، إذ القيـاس لا يوجب العلم قطعاً ليحصل العقـد أصلاً، بـل هو دليـل موجب للعمـل، فكان العمل بالبدن أصلاً، وعقد القلب ضرورة، هذا إذا حاج نفسـه، فأمـا إذا حاج غيره فهو الخصم، فمثال المناظرين مثال المتخـاصمين في حقـوق الناس، ولا بـد

من حكم هو بمعنى القاضي، وهو القلب فهو حاكم قصداً، ومحكوم عليه ضرورة، ومثله جائز كما في الشهادة بهلال رمضان فإنه إذا قضى القاضي بها يلزم الصوم جميع الناس قصداً، ويلزم القاضي ضمناً، وإذا ثبت ذلك بقي للمشهود عليه ولاية الدفع، كما في الدعاوى، فإن المشهود عليه يتمكن من الدفع بعد ظهور الحجة، لأن تمام الإلزام إنما يظهر بالعجز عن الدفع.

وهذه جملة لا تعقل إلا بالبسط والتقرير فنقول: الخارج النجس من غير السبيلين ناقض للوضوء.

والشاهد عليه قوله تعالى: ﴿أو جاء أحد منكم من الغائط﴾[1] والشهادة خروج النجاسة، وهذا النص صالح للتعليل بدليل وجوب الانتقاض إذا خرج من ثقبة تحت السرة عند انسداد السبيلين فلا يعدى بلا تعليل، والوصف صالح أيضاً لأن الخارج بدون النجاسة لا يؤثر كالبزاق والمخاط، وكذا النجاسة بدون الخارج، وإلا كان منتقض الطهارة في جميع الأحوال، وقد ظهرت عدالة الوصف، لأن النبي عليه السلام علل بهما حيث قال: إنها دم عرق انفجر فتوضئي لكل صلاة، فالدم يشعر بالنجاسة والانفجار بالخروج، وطالب الحكم أبو حنيفة، والمطلوب انتقاض الطهارة، والمقضيّ عليه المخالف له في المسألة، أو القلب والقاضي القلب.

واعلم أنا إذا قسنا الذرة على البر في تحريم بيعه بجنسه متفاضلاً فأصل القياس عند الفقهاء محل الحكم المنصوص، وهو البر وعند المتكلمين هو النص الدال على ذلك الحكم، والفرع عند الفقهاء عبارة عن محل الخلاف، وعند المتكلمين عبارة عن الحكم المطلوب إثباته. . .

---

(١) سورة النساء: ٤٣. سورة المائدة: الآية ٦.

فصل: والأصول

أي النصوص (في الأصل معلولة، إلا أنه لا بد في ذلك دلالة التمييز، ولا بد قبل ذلك) أي قبل دلالة التمييز (من قيام الدليل على أنه للحال شاهد) أي معلول، وهذا يظهر في مسألة الذهب والفضة فإنا نعلل النص الوارد فيهما بالوزن مع الجنس، فإن استدل مستدل من أصحابنا بأن هذا النص معلول، لأن الأصل في النصوص التعليل، فإنه لا يصح حتى يبين بالدليل أن النص الوارد فيهما معلول في الحال.

الشرعي، فنتأمل في علة النص، ونعدّيها إلى الفرع، لنثبت حكم النص فيه (والأصول في الأصل معلولة) دفع لمن توهم أنه لا يلزم أن يكون النص معلولاً، حتى يعدى إلى الفرع بالقياس يعني أن الأصل في كل أصل من الكتاب والسنة، والإجماع أن يكون معلولاً بعلة توجد في الفرع، وإن كان يحتمل أن لا يكون معلولاً، أو يكون معلولاً بعلة قاصرة لا توجد في الفرع.

(إلا أنه) لا ينبغي أن يكتفي بهذا القدر بل (لا بد في ذلك من دلالة التمييز) أي دليل يدل على أن هذه هي العلة لا غير كما يعلم في قوله عليه السلام: «الحنطة بالحنطة من المقابلة».

ومن قوله: مثلاً بمثل كون القدر والجنس علة (ولا بد قبل ذلك من قيام الدليل على أنه للحال شاهد) أي على أن هذا النص في الحال معلول مع قطع النظر عن كون الأصول في الأصل معلولة.

فقوله: للحال معناه في الحال، وقوله شاهد كنى به عن كونه معلولاً، لأنه إذا كان معلولاً بعلة جامعة كان شاهداً على حكم الفرع.

والحاصل أن ههنا **ثلاثة أمور**: **الأول**: أن الأصل في كل نص أن يكون معلولاً.

والثاني: أن لا بد من دليل مستقل يدل على أن هذا النص في الحال معلول بقطع النظر عن ذلك الأصل.

وقال بعض العلماء: هي غير معلولة في الأصل إلا بدليل، لأن الحكم قبل التعليل مضاف إلى النص، وبالتعليل ينتقل إلى معناه، وذلك بمنزلة المجاز من الحقيقة، ولا يعدل من الحقيقة إلى المجاز إلا بدليل، ولأن الأوصاف متعارضة إذ التعليل بالقدر والجنس يقتضي حكماً خلاف ما يقتضيه التعليل بالطعم، لأن الأول يقتضي جريان الربا في الجص والنورة وعدم جريانه في القليل من المطعوم والتعليل بالطعم على العكس، وباعتبار التعارض لا يتعين وصف منها والتعليل غير ممكن بالكل جمعاً، لأن ذا لا يوجد إلا في المنصوص عليه فينسد باب القياس حينئذ، وبكل وصف محتمل أي يحتمل أن يكون علة، ويحتمل أن لا يكون علة فلا يصير علة مع الاحتمال، فكان الوقف أصلاً، وقال بعضهم: هي معلولة بكل وصف يمكن إلا بمانع، لأن الدلائل التي جعلت القياس حجة النص معلولاً في أصله، إذ لا قياس إلا بعلة، ولما لم يتصور القياس بكل الأوصاف لما مر، والنص لم يفصل بين وصف ووصف، وفي التعيين امتياز بلا دليل صار كل وصف علة إلا بمانع كالخبر لما كان حجة، وإنما يثبت بالرواة ولا يمكن شرط الكل للتعذر صارت رواية كل عدل حجة إلا بمانع، ولما صار القياس حجة صار التعليل في النصوص أصلاً، فلا يترك هذا الأصل باحتمال أن لا يكون معلولاً.

وقولهم أن في التعليل ترك الحقيقة، لأن الحكم به ينتقل عن النص إلى معناه، وذلك كالمجاز من الحقيقة، قلنا: التعليل لإثبات حكم الفرع، فأما الحكم في المنصوص عليه بعد التعليل فثابت بالنص، كما كان قبل التعليل إذ من شرط صحة التعليل أن يبقى حكم الأصل فيه، كما كان قبل التعليل معمولاً به بنصه لا بالعلة.

وقال بعضهم: هي معلولة لكن لا بد من دليل يميز الوصف الذي هو علة من غيره، لأنه لما ثبت أن النصوص معلولة في الأصل، وبطل التعليل بكل الأوصاف، لأنه ما شرع إلا للقياس مرة وللمنع من إلحاق الغير به أخرى عند

والثالث: أن لا بد من دليل يميز العلة من غيرها ويبين أن هذا هو العلة دون ما عداه، فإذا اجتمعت هذه الثلاثة، فلا بد أن يكون القياس حجة

الشافعي رحمه الله، لأنه يجوز التعليل بالعلة القاصرة، وهذا يسد باب القياس أصلاً، وهو مفتوح وجب التعليل بواحد من الجملة ليعين الواحد من الجملة بعد سقوطها، وهذا الواحد مجهول لا يمكن العمل به حتى يمتاز عن غيره، فلا بد من دليل يوجب تمييز الوصف الذي هو علة من غيره، وهذا أشبه بمذهب الشافعي، فإنه جعل استصحاب الحال حجة على الغير، وهذا كذلك لأنه اكتفى بأن الأصل في النصوص التعليل، ولم يحتج إلى دليل يدل عليه على أنه في الحال معلول.

وقلنا نحن: إن دليل التمييز شرط كما قال الشافعي، ولكنا نحتاج قبل هذا الدليل إلى دليل يدل على كون الأصل شاهداً للحال، لأن الأصول، وإن كانت معلولة في الأصل، إلا أنه يحتمل أن لا يكون هذا النص معلولاً، لأن من النصوص ما هو غير معلول فاحتمل أن يكون هذا النص من تلك الجملة لكن هذا الأصل وهو أن الأصل في النصوص التعليل لم يسقط بالاحتمال، ولكن لا يبقى حجة على غيره، وهو الفرع مع قيام الاحتمال حتى يقوم الدليل على أنه شاهد في الحال، وهو نظير استصحاب الحال فإنا جعلنا المفقود حياً بالاستصحاب حتى لا يرث منه أحد، ولكن لا يرث من غيره باعتبار هذا الاستصحاب، لاحتمال موته فهو حجة دافعة لا ملزمة. فإن قيل: الاقتداء بالنبي عليه السلام واجب مع أنه قد ظهرت خصوصيته في بعض الأفعال، ثم لم يوجب هذ الاحتمال في كل فعل حتى يقال: لا يجوز الاقتداء به إلا بعد قيام الدليل قلنا: الدليل الذي أوجب الاقتداء به عليه السلام كونه نبياً، وأنه قائم في جميع الأحوال، ولا احتمال في كونه نبياً، فوجب الاقتداء به لوجود الدليل الموجب للاقتداء قطعاً، والخصوص ثبت بدليله في بعض أفعاله فيبقى في الباقي على عمومه، كالنص العام إذا خص منه شيء بقي العام فيما وراء المخصوص واجب العمل به.

فأما هنا فالنص المعلول شاهد، واحتمل أن لا يكون معلولاً، فكان الاحتمال واقعاً في نفس ما هو حجة، فلا يصير على الغير مع هذا الاحتمال،

وثم الاحتمال في العمل بما ثبت حجة، ولأن في تعليل النص معنى الابتلاء، ولكن الابتلاء بالنص الذي هو غير معلول أظهر لما عرف، فإذا استويا في معنى الابتلاء فلا بد من قيام الدليل، على أن هـذا النص معلول في الحال، ولا يجـوز الاكتفاء بما ثبت بالرأي أن الأصل في النصوص التعليل، فأما الرسول عليه السلام فـإنما بعث لـلاقتداء مـطلقاً، قـال الله تعـالى: ﴿لقـد كـان لكم في رسـول الله أسـوة حسنـة﴾[1] ولا معـارض لهـذا الـدليـل القـطعي، فلم يبـطل وجـوب الاقتـداء بالاحتمال، وبيان هذا في الذهب والفضة فـإن حكم الربـا ثابت فيهـما بالنص، وهو معلول عندنا بعلة الوزن والجنس، وأنكر الشافعي هذا التعليل، فـلا يصح منا الاستدلال بأن الأصل في النصوص التعليل، بل لا بد من إقامة الدليل عـلى أن هذا النص في الحال معلول.

والدليل علته على أن هذا النص تضمن حكم التعيين بقوله عليه السلام: «يداً بيد، والتعيين من باب الربا» أي يتحقق الربا في هذه الأموال عند قوته.

ألا تـرى أن تعيين أحـد البدلـين شرط في كـل عقـد احتـرازاً عن الـدين بـالدين، فـإنه حـرام ينهى النبي عليه السـلام عن الكـالىء بـالكـالىء، ووجب التعيين في البدل الآخر هنا لاشتـراط المساواة إذ المسـاواة في البدلـين عند اتفـاق الجنس شرط بقوله عليه السلام: «مثلاً بمثـل» وللنقد مـزية عـلى النسيئة عـرفاً، فيجب الاحتراز عن شبهة الفضل الذي هو ربا يؤديـه قولـه عليه السـلام: «إنما الـربا في النسيئـة» ووجدنـا هذا الحكم أي التعيـين متعديـاً عنه، فـإن الشافعي يشترط التقابض في بيع الطعام بالـطعام، مـع اختلاف الجنس، ونحن لا نجـوّز بيـع قفيز بـر بعينه بقفيـز شعير بغـير عينـه غـير مقبـوض في المجلس، وإن كـان موصوفـاً، لأن بترك التعيـين في المجلس تفوت المسـاواة في اليد بـاليد، وشـرطنا قبض رأس مال السلم في المجلس لتحقيق معنى التعيين، فعرفنا أنه معلول إذ لا تعدي، بلا تعليل فقد صح التعدي فيما ذكرنا، ولم تكن الثمنية مانعة، فكـذا لا

---

(١) سورة الأحزاب: الآية ٢١.

تصير الثمنية مانعة فيما نحن فيه، وصح التعدي بعلة الوزن مع الجنس، بل ربا الفضل أثبت منه، لأنه حقيقة، وذا شبهة.

وقال الشافعي: إن تحريم الخمر معلول، وليس له دليل دال على كونه معلولاً، بل الدليل وهو قوله عليه السلام: «حرمت الخمر لعينها» والسكر من كل شرب دال على أنه غير معلول إذ كونه معلولاً ينافي كونها محرمة لعينها، وإثبات الحرمة وصفة النجاسة في بعض الأشربة المسكرة، ليس من باب تعدية الحكم الثابت في الخمر، ألا ترى أنه لا يثبت على ذلك الوجه حتى لا يكفر مستحله، ولا يكون التقدير في النجاسة فيه كالتقدير في الخمر، لكنه ثبت بدليل فيه شبهة كخبر الواحد بنوع احتياط، فلا يظهر به كون النص معلولاً.

ومثال ما ذكرنا من كون النص معلولاً لوجود حكمه متعدياً إلى غيره وطعن الخصم بكونه معلولاً بالثمنية والشاهد إذا طعن فيه بجهل بحدود الشريعة، فإنه تقبل شهادته وبطل الطعن به، لأن الجهل لا يسقط الولاية والشهادة من باب الولاية، وإذا طعن الشاهد بالرق صح الطعن، لأنه يخرج به من أن يكون أهلاً للولاية، فكذا هنا متى وجدنا النص شاهداً، ووجدنا حكمه متعدياً مع طعنه بالثمنية بطل طعنه، ومتى وقع الطعن في الشاهد بما هو جرح، وهو الرق لم يجز الحكم بظاهر الحرية حتى تثبت حريته بالحجة، فكذا إذا طعن بأن النص غير معلول يصح، ويحتاج إلى إقامة الدليل على أنه معلول في الحال، ولا يجوز الحكم بكون الأصل معلولاً باعتبار أن الأصل في النصوص التعليل، كما لا يجوز الحكم بشهادة الشاهد بعد الطعن بالرق باعتبار أن الأصل في الآدمي الحرية، إلا بعد إقامة البينة بأنه حر في الحال، ثم تعليل النص قد يكون بالنص كقوله تعالى: ﴿كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم﴾[1].

وقول النبي عليه السلام لبريرة ملكت بضعك فاختاري.

وقوله: إنها من الطوافين، وقد يكون بفحوى النص كقوله عليه السلام في السمن الذي وقعت فيه فأرة «إن كان جامداً فألقوها، وما حولها، وكلوا ما

---

(١) سورة الحشر: الآية ٧.

بقي، وإن كان مائعاً فأريقوه» ففيه إشارة إلى أنه معلول بعلة مجاورة النجاسة إياه، وخبر الربا من هذا القبيل كما بينا . . .

فصل

(ثم للقياس تفسير لغة وشريعة، كما ذكرنا وشرط وركن وحكم ودفع) ولا بد من معرفة هذا المجموع، لأن الكلام لا يصح إلا بمعناه لما أنه وضع للإفهام، فما لا يفيد يكون لغواً، ولا يوجد إلا عند شرطه، ولا يقوم إلا بركنه فركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء، ولم يشرع إلا لحكمه وهو الأثر الثابت به، لأن المقصود هو الحكم، فإذا لم يفد حكمه يلغو كالبيع المضاف إلى الحر، ثم لا يبقى إلا الدفع وقدمنا الشرط، وإن كان خارجاً على الركن، وإن ذاتياً لتقدمه عليه طبعاً فيتقدم عليه وضعاً.

(فشرطه أن لا يكون الأصل) أي المقيس عليه (مخصوصاً بحكمه بنص آخر) أي لا يكون منفرداً بحكمه بنص آخر أوجب خصوصيته به، والمراد أن لا يكون حكم المقيس عليه مخصوصاً به، لأنه متى ثبت اختصاص الحكم بالنص صار التعليل مبطلاً له، لأن التعليل لتعدية الحكم، وذلك يبطل الاختصاص الثابت بالنص الآخر، فكان هذا تعليلاً في معارضة النص لرفع حكمه والتعليل

(ثم للقياس تفسير لغة وشريعة، كما ذكرنا وشرط، وركن، وحكم، ودفع) فلا بد من بيان هذه الأربعة لأجل محافظة قياسه، ودفع قياس خصمه (فشرطه أن لا يكون الأصل مخصوصاً بحكمه بنص آخر) الظاهر أن الأصل هو المقيس عليه والباء في بحكمه داخل على المقصور، والمعنى أن لا يكون المقيس عليه كخزيمة مثلاً مقصوراً عليه حكمه بنص آخر، إذ لو كان حكمه مقصوراً عليه بالنص، فكيف يقاس عليه غيره، ولا يجوز أن يراد بالأصل النص الدال على حكم المقيس عليه، ويكون الباء بمعنى مع إذ يكون المعنى حينئذ أن لا يكون النص الدال على حكم المقيس عليه مخصوصاً مع حكمه بنص آخر، ولا شك أن

في معارضة النص مردود (كشهاد خزيمة) فإن الله شرط العدد في الشهادات بقوله تعالى: ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم، وأشهدوا ذوي عدل منكم﴾ ثم خص النبي عليه السلام خزيمة بقبول شهادته وحده، وجعل شهادته شهادة رجلين.

وقال: من شهد له خزيمة فهو حسبه، وسماه ذا الشهادتين كرامة له، وقد اشتهر فيها بين الصحابة بهذه الفضيلة، فصار هو مخصوصاً بهذا النص عن النصوص العامة، فلم يجز تعليله أصلاً، حتى لا يثبت ذلك الحكم في شهادة غير خزيمة ممن هو مثله، أو فوقه في الفضيلة لأنا متى عدينا الحكم إلى غيره أبطلنا خصوصيته الثابتة بالنص كرامة، وهذا لا يجوز، وكذا الله تعالى أباح النكاح، وقصره على أربع نسوة حيث قال: ﴿مثنى وثلاث ورباع﴾[1] والموضع موضع الحاجة إلى البيان، فلو كان الزائد على المذكور مشروعاً لبينه، وثبت اختصاص النبي عليه السلام بتسع نسوة بإعلام الملك إياه إكراماً له، لأن فيه إثبات الولاية على الحرة، وهذا إكرام وأي إكرام فلم يصح تعديته إلى غيره بالتعليل، لأن فيه إبطال خصوصيته، وكذا ثبت بالنص أن البيع يقتضي محلاً مملوكاً مقدوراً حيث قال عليه السلام: «لا تبع ما ليس عندك» ونهى عن بيع ما ليس عند الإنسان، فإنما أراد به ما ليس بمملوك له، لأنه إذا باع شيئاً عنده وهو لا يملكه، ثم اشتراه وسلمه لا يجوز ثم ترك هذا الأصل في السلم، وإن لم يكن المسلم فيه في ملكه،

النص الآخر هو النص الدال على حكم المقيس عليه (كشهادة خزيمة وحده) فإنه مخصوص بقوله عليه السلام: «من شهد له خزيمة فهو حسبه» ولا ينبغي أن يقاس عليه من هو أعلى حالاً منه كالخلفاء الراشدين، إذ تبطل حينئذ كرامة اختصاصه بهذا الحكم، وقصته ما روي أن النبي عليه السلام اشترى ناقة من أعرابي، وأوفاه الثمن فأنكر الأعرابي استيفاءه، وقال: هلم شهيداً فقال: من يشهد لي ولم يحضرني أحد، فقال خزيمة: أنا أشهد يا رسول الله أنك أوفيت الأعرابي عن

---

(١) سورة النساء: الآية ٣.

ولا في يده بالنص، وهو قوله عليه السلام: «من أسلم منكم فليسلم في كيل معلوم، ووزن معلوم إلى أجل معلوم»، وما ثبت بهذا النص إلا مؤجلاً، فلا يصار إلى التعليل بأن يقال: إن السلم نوع بيع، فيجوز حالاً كالبيع، لأن فيه إبطال الخصوص الثابت بالنص بالتعليل، وكذلك شرع ابتغاء النكاح بالمال بقوله تعالى: ﴿أن تبتغوا بأموالكم﴾، ثم ظهرت خصوصية النبي عليه السلام بالنكاح بغير مهر بقوله تعالى: ﴿خالصة لك من دون المؤمنين﴾ فلم يكن ذلك قابلاً للتعليل وقال الشافعي: لما صح نكاح النبي عليه السلام بلفظة الهبة، على سبيل الخصوص بقوله تعالى: ﴿خالصة لك من دون المؤمنين﴾[1] لم يجز التعليل لتعديه الحكم إلى نكاح غيره، وقلنا: تفسيرها هبة خالصة لك بلا مهر لأن فعل الهبة يقتضي مصدراً.

فقوله: خالصة نعت ذلك المصدر المحذوف، والدليل عليه قوله في آخر الآية لكيلا يكون عليكن حرج أي ضيق، وهو متصل بقوله: خالصة لك من دون المؤمنين، والحرج إنما يكون في لزوم المهر، لا في انعقاد النكاح بلفظ دون لفظ.

وقال في حق أمّته. قد علمنا ما فرضنا عليهم في أزواجهم وما ملكت أيمانهم، أي ما أوحينا من المهور على أمتك في زوجاتهم.

وهذه الجملة اعتراضية، أو نقول: خالصة حال من الضمير في وهبت، يعني أن نفسها خالصة لك لا تحل لغيرك بعدك، فلا تتأذى بكون الغير شريكاً

الناقة، فقال عليه السلام من شهد له خزيمة، فهو حسبه فجعلت شهادته كشهادة رجلين
نصدقك فيما تأتينا به من خبر السماء، أفلا نصدقك فيما تخبر به من أداء ثمن
الناقة، فقال عليه السلام من شهد له خزيمة، فهو حسبه فجعلت شهادته كشهادة رجلين
كرامة، وتفضيلاً على غيره، مع أن النصوص أوجبت إشتراط العدد في حق

---

(١) سورة الأحزاب: الآية ٥٠.

لك في الفراش من حيث الزمان، دليله قوله تعالى: ﴿وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله، ولا أن تنكحوا أزواجه من بعده أبداً﴾[1]، وهذا لأن الخصوصية لرسول الله عليه السلام إنما تصح بما فيه ضرب كرامة، ولا كرامة في الاختصاص بالتكلم بلفظ دون لفظ، وإنما الكرامة في أن لا يجب المهر، ولا تحل لأحد بعده، وقد أبطلنا التعليل من حيث ثبت كرامة وهو فيما قلنا لا فيما قاله، وكذلك ثبوت المالية والتقوم للمنافع في عقد الإجارة حكم خاص ثبت بالنص، وهو قوله تعالى: ﴿فأتوهن أجورهن﴾[2] وقوله: ﴿على أن تأجرني ثماني حجج﴾[3] فلم يقبل التعليل، لأن مالية الأشياء لا تسبق الوجود وبعد الوجود التقوم لا يسبق الإحراز ولا يتصور إحراز المنافع، لأنها أعراض لا تبقى، فمهما وجدت تلاشت واضمحلت، ولأن التقوم عبارة عن اعتدال المعاني، إذ لا اعتبار للصور في باب التقوم، فإن خمسة دنانير تعادل الثوب الذي قيمته خمسة دنانير، وإن اختلفا صورة.

ولا معادلة بين الأعيان والمنافع، فالمنافع أعراض لا تبقى زمانين، ولا تقوم بنفسها، والأعيان جواهر تبقى أزمنة، وتقوم بنفسها، وبين ما يبقى ويقوم بنفسه، وما لا يبقى ولا يقوم بنفسه تفاوت عظيم، فلم يصح إبطال حكم الخصوص بالتعليل.

وقول فخر الإسلام: وكذلك ثبت للمنافع حكم التقوم والمالية في باب عقود الإجارة بالنص مخالفاً للقياس إلى أن قال: فلا يصح إبطال حكم الخصوص بالتعليل مشتبه، فإن أول كلامه يدل على أنه من قبيل الثاني من الشروط وآخره يدل على أنه من قبيل ما نحن بصدده، وكأنه لما علم أن هذه المسألة مما يصلح إيراده في القسمين، أومأ إليه بما ذكر، والله أعلم.

---

(١) سورة الأحزاب: الآية ٥٣.

(٢) سورة النساء: الآية ٢٤.

(٣) سورة القصص: الآية ٢٧.

(وأن لا يكـون معـدولاً بـه عن القيـاس) لأن حـاجتنـا إلى إثبـات الحكم بالقياس، فمتى ثبت حكم النص على وجه يرده القياس الشرعي لم يجز إثباته في الفرع بالقياس، كالنص النـافي لحكم لم يجز إثبـاته بـه (كبقاء الصـوم مع الأكـل ناسياً) فإنه معدول به عن القياس بالنص، لأن ركن الصـوم فات بـالأكل نـاسياً لأن ركنه هو الكف عن اقتضاء شهوتي البـطن والفرج، وأداء العبـادة بعد فـوت ركنهـا لا يتحقق، وإنما بقينـا الصوم في حق النـاسي بـالنص، وهـو قـولـه عليـه السلام: «تمّ على صومك، فإنما أطعمك الله وسقاك» معدولاً به عن القيـاس لا مخصـوصاً من النص، وهـو قولـه عليه السـلام: «الفـطر ممـا دخـل»، كـما زعم البعض، فـإن عنده هـذا من جنس تخصيص العلة، لأن الفطر جعـل كلاً فـطر حكـماً، ولو كـان مخصوصـاً من النص، لكان الفـطر ثـابتـاً، وتخلف الحكم فيـه بالمخصوص، فلم يصح التعليل ليتعـدى الحكم فيه إلى المخـطىء والمكره، وهـو معدول به عن القياس، فيصير التعليل حينئذ لضد ما وضع له إذ القياس يقتضي ثبوت الفطر، فالتعليل لبقـاء الصوم يكـون لضد مـا وضع لـه التعليل، إذ بقـاء الصـوم مع فـواته ضـدان، وهذا لا يجـوز كما لا يصلح أن يكـون النص النـافي مثبتاً، وإنما ثبت هذا الحكم في مواقعة الناسي بـدلالة النص، لا بـالتعليل، لأن الأكل والجماع سواء في قيام الصوم بالكف عنهما لدخـولهما تحت أمـر واحد وهـو قوله تعالى: ﴿ثم أتموا الصيام إلى الليل﴾ أي الكف عن هـذه الأشياء الثـلاثة إذ المذكور قبله هذه الأشياء الثلاثة، فكان ورود النص في أحدهما، وروداً في الآخر دلالة لما عرف أن أحد المتساويين إذا ثبت له حكم يثبت للآخـر ضرورة، وإلا لم يكونا متساويين كالتوأمين، فإنه يلزم من ثبوت نسب أحدهما ثبـوت نسب الآخر

العامة، فلا يقاس عليه غيره (وأن لا يكون معدولاً به عن القياس) أي لا يكون الأصل مخالفاً للقياس، إذ لو كان هو بنفسه مخالفاً للقيـاس، فكيف يقاس عليـه غيره، (كبقاء الصوم مع الأكل والشرب ناسياً) فإنه مخالف للقياس، إذ القيـاس يقتضي فساد الصوم به، وإنما أبقيناه لقولـه عليه السـلام للذي أكل نـاسياً: «تمّ على صومك فإنما أطعمك الله وسقاك»، فلا يقاس عليه الخاطىء والمكره، كما قاسهما

للاستواء بينهما، والدليل على أن الحكم في الوقاع ثابت بدلالـة النص أن كل من سمع قوله عليه السـلام: «فإنمـا أطعمك الله وسقـاك» يفهم منه أن النـاسي غير جان على الصوم حيث أضاف الفعـل إلى ذاته، فلم يكن الصـائم هاتكـاً حرمـة الصوم حتى يصير جانياً، ولا على الطعام، لأنه ليس بمحل للجناية.

والجماع مثله لأن المجامع غير جان على الصوم، لأنه غير قاصد، ولا على المرأة فيثبت الحكم الوارد ثمة في الجماع بدلالة النص، لا بالتعليل، وأمـا الخطأ والكره فلا يساوي النسيان، لأن النسيان مما لا يمكن الإحتراز عنه، وهو من قبل من له الحق بلا اختيار من العبد، فصار عفواً.

والخطأ مما يمكن الاحتراز عنه، وإنما يقع المرء فيه لضـرب تقصير منـه وهو ذاكر للصوم والكره جاء لا من قبل من له الحق، والمكره في الإقدام على ما أكـره عليه مختار وهو ذاكر للصوم أيضاً، فلهذا كانت العزيمة في حقه أن لا يفطر، ولـو صبر على ذلك حتى قتل يثاب عليه، وهذا آية كونه مختـاراً فلم يكن ورود النص في النسيان وروداً فيهما دلالة، وكذا حل الذبيحة عند تـرك التسمية نـاسياً حكم معدول به عن القياس، لأنه يقتضي حرمته، لأنه ترك الشرط، ولأن قوله تعالى: ﴿ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه﴾[1] مطلق بالحديث.

وهو قوله عليه السلام تسمية الله تعالى في قلب كل امـرىء مسلم على أنـا جعلناه مسمياً حكماً لكونه معذوراً غير معرض عن ذكر اسم الله، فلم يجز تعليله لتعدية الحكم إلى العامد وهو جان معرض عن ذكر اسم الله على الذبيحة، وكذا حديث الأعرابي الذي واقع امرأته في نهار رمضان فأعطاه رسول الله عليه السلام مـا يكفر بـه، فذكـر حاجتـه وفقره، فقـال رسول الله عليـه السلام: «كـل أنت وأطعم عيالك».

ثبت معـدولاً به عن القيـاس، لأن التكفير إنمـا يكـون بمـا يقـع عليـه من بدني، أو مالي، لا بمـا يقع لـه لأن شرعيتـه للزجر، وهو بـالأول لا بالثـاني، فإن

(١) سورة الأنعام: الآيـة ١٢١.

قلت: قول فخر الإسلام: كان الأعرابي به مخصوصاً بالنص، فلم يحتمل التعليل مشعر بأن هذا من القسم الأول، فلم أورده في القسم الثاني؟

قلت: يجوز إيراده في القسمين، لأنه من حيث إن الأعرابي كان مخصوصاً به حيث قال: يجزيك ولا يجزي أحداً بعدك من القسم الأول، ومن حيث أنه ثبت معدولاً به عن القياس، كما بينا من القسم الثاني، فالشيخ بإيراده في هذا القسم وبقوله: كان الأعرابي به مخصوصاً بالنص، أشار إلى هذا المعنى فتأمل تفهم.

ولا تحمل كلام السلف إلا على الصحة والسداد، وإن كان الله أعلم بما أراد، ومن الناس من ظن أن المستحسنات من هذا القبيل، أي كلها معدول به عن القياس، وليس كذلك، فمن المستحسنات ما ثبت بقياس خفي، فكيف يكون معدولاً به عن القياس؟، وسيرد عليك بيانه على الاستقصاء، ومن الناس من زعم أن الأصل إذا عارضه أصول بخلافه كان معدولاً به عن القياس، وليس كذلك لأن تفسير المعدول به عن القياس أن لا يكون معقول المعنى أصلاً، فإذا وافق أصلاً من الأصول كان معقول المعنى، إذ التعليل لا يقتضي عدداً من الأصول، بل يقتضي أصلاً واحداً، وقد وجد فيصح التعليل بهذا الأصل، وإن خالفه أصول، وهذا لأن الأصل بمنزلة راوي الحديث والوصف الذي يجعل علة بمنزلة الحديث، ورواية الحديث تصح من راوٍ واحد، إلا أن الأصول إذا كثرت أوجبت ترجيحاً عند المقابلة كالخبر يترجح بكثرة الرواة، فإن المشهور يترجح على خبر الواحد، لأن اتصاله برسول الله عليه السلام أثبت، والخبر إنما صار حجة بالاتصال، فكذا الوصف إنما صار علة لرجوعه إلى الأصل، فمهما كان أصوله أكثر كان أقوى (وأن يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه إلى فرع هو نظيره، ولا نص فيه) لأن القياس محاذاة بين شيئين أعني الفرع والأصل، فلا يتصور ثبوته في شيء واحد، ولا إذا لم يكونا نظيرين،

الشافعي رحمه الله، (وإن يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه إلى فرع هو نظيره، ولا نص فيه) هذا الشرط، وإن كان واحداً تسمية، لكنه يتضمن شروطاً

إذ محل الانفعال شرط كل فعل كالصدمة إنما تكون ضرباً إذا صادفت حياً، وأما كون الحكم شرعياً، فلأن الكلام في القياس على الأصول الثابتة شرعاً، وبمثل هذا القياس لا يعرف إلا حكم الشرع، إذ الطب، أو اللغة لا تعرف بمثل هذا القياس، وهذا الشرط واحد اسماً، ولكنه جملة تفصيلاً، فإنه مشتمل على خمسة مباحث وسيجيء بيانها، والخلاف فيها إن شاء الله تعالى إحداها أن يكون الحكم المعلول شرعياً لا لغوياً.

(فلا يستقيم التعليل لإثبات اسم الزنا للواطة) بأن يقول: الزنا اسم لجماع يقصد به سفح الماء دون الولد واللواطة مثله في هذا المعنى فكان زنا (لأنه ليس بحكم شرعي) وعن ابن سريج وجماعة من أصحاب الشافعي أنه يجوز إثبات الأسامي بالقياس الشرعي، ثم ترتيب الأحكام عليها، قالوا قد عرفنا أن من الأحكام ما يثبت بطريق الاجتهاد، فلا يمتنع مثله في الأسماء، وهذا في

أربعة. **أحدها**: كون الحكم شرعياً لا لغوياً.

والثاني: تعديته بعينه، بلا تغيير.

والثالث: كون الفرع نظيراً للأصل لا أدون منه.

والرابع: عدم وجود النص في الفرع، وقد فرع المصنف على كل من هذه الأربعة تفريعاً على ما سيأتي، وهذا هو رأي جمهور الأصوليين اقتداء بفخر الإسلام، وقد ابتدع بعض الشارحين فقال: إنه يتضمن ستة شروط الأربعة منها هي المذكورة، والإثنان التعدية، وكون الحكم الشرعي ثابتاً بالنص لا فرعاً لشيء آخر، وهذا وإن كان مما يستقيم، لكن ليست له ثمرة صحيحة.

(فلا يستقيم التعليل لإثبات اسم الزنا للواطة لأنه ليس بحكم شرعي) تفريع على أول الشرط، وهو كون الحكم شرعياً، فإن الشافعي رحمه الله يقول: الزنا سفح ماء محرم في محل مشتهى محرم، وهذا المعنى موجود في اللواطة، بل هي فوقه في الحرمة والشهوة وتضييع الماء، فيجري عليها إسم الزنا وحكمه، وإليه ذهب أبو يوسف ومحمد رحمهما الله، وهذا يسمى قياساً في اللغة، ولكنه

الأسماء المشتقة واضح، وذلك لأنا متى عرفنا الإسم مشتقاً من معنى، ثم وجدنا ذلك المعنى في محل آخر ينبغي أن يسوغ إطلاق ذلك الاسم عليه، كما قلتم في الشرعيات، فإنا لما عرفنا تحريم التفاضل في البر، وعرفنا أن ذلك ما كان لكونه براً، بل لكونه مكيل جنس، ثم وجدنا تلك العلة في غيره أثبتنا ذلك الحكم في غيره بالقياس، فكذا هنا لما عرفنا أن أهل اللغة أطلقوا اسم الزنا لمعنى ووجدنا ذلك المعنى في غيره، جاز إطلاق ذلك الاسم عليه قياساً، قلنا: الأسماء كلها توقيفية.

قال الله تعالى: ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾[1] وإذا كانت توقيفية لا يمكن إثباتها قياساً، لأن النص موجود في جميعها، وقياس المنصوص على المنصوص باطل، لأن فيه إبطال النص إن خالفه، ولا يفيد إن وافقه، وهذا بخلاف الأحكام، لأنه لا نص في الفروع منها، ولا بد من معرفة حكم الفرع، فلهذا صير إلى القياس فيها، ولأن الأسماء وضعت دلالات على المسميات فالمقصود بها تعريف المسمى لا تحقيق وصف فيه.

وحكي عن البعض أنه كان يقول: إني أبين المعنى في كل اسم لغة، أنه لماذا وضع ذلك الإسم لما سمي به، فقيل له: لماذا سمي الجرجير جرجيراً؟ فقال: لأنه يتجرجر إذا ظهر على وجه الأرض أي يتحرك، فقيل له: فلحيتك تتحرك أيضاً، ولا تسمى جرجيراً، ثم قيل له: لماذا سميت القارورة قارورة،

فرق بين أن يعطى للواطة إسم الزنا، وبين أن يجرى عليها حكمه فقط، لأجل اشتراك العلة فإن الأول قياس في اللغة، دون الثاني، والمجوّزون له هم أكثر أصحاب الشافعي رحمه الله، فإنهم يعطون إسم الخمر لكل ما يخامر العقل.

وقد قال لهم واحد من الحنفية، لم تسمي القارورة قارورة، فقالوا: لأنه يتقرر فيها الماء، فقال: إن بطنك أيضاً يتقرر فيه الماء، فينبغي أن يسمى قارورة، ثم قال: لهم لم يسمى الجرجير جرجيراً فقالوا: إنه يتجرجر أي يتحرك

---

(١) سورة البقرة: ٣١.

فقال لأنه يستقر فيه المائع، فقيل له: فجوفك يستقر المائع فيه أيضاً، ولا يسمى قارورة، وكذا النهر، والحوض، والكوز.

ولا لإثبات إسم الخمر لسائر الأشربة باعتبار أن الخمر إنما سميت خمراً لمخامرتها العقل، ولهذا لا يسمى العصير به قبل التخمر، ولا بعد التخلل وهذه الأشربة تساوي الخمر في هذا المعنى، لما بينا، ولأن المخامرة حاصلة في الأفيون، ولا يسمى خمراً.

ولا لإثبات اسم السارق للنباش، باعتبار أن كل واحد منهما آخذ مال الغير على سبيل الخفية، لما أن القطع لا يجب بالإجماع بدون اسم السرقة، وقد عدم الاسم فيه بمعناه، لأن السرقة اسم للأخذ على وجه يسارق عين صاحبه، وذا لا يتصور في الكفن، لأن صاحبه ميت، فكيف يسارق عينه؟ وامتنع القياس الشرعي لإثبات الاسم لما بينا، فامتنع القطع ضرورة.

وهذا لأن الأسماء ضربان: حقيقة ومجاز، وسبب الحقيقة وضع الواضع، وأنه لا يعرف إلا بالسماع من أهل اللغة، وسبب المجاز استعارة العرب الإسم لإسم، وقد علمنا أن طريق الإستعارة فيما بين أهل اللغة غير طريق التعدية في أحكام الشرع، فلا يمكن معرفة هذا النوع بالتعليل الذي يدرك به حكم الشرع، وعلى هذا قلنا: الاشتغال بالقياس لتصحيح استعارة ألفاظ الطلاق للعتاق باطل.

وإنما يشتغل فيه بالتأمل فيما هو طريق الإستعارة عند أهل اللغة، إذ الإستعارة باب من اللغة، فلا ينال إلا بالتأمل في المعاني اللغوية، فبطل قولهم: إن كل واحد منهما مما يصح تعليقه بالأخطار، فجاز إقامة أحدهما مقام الآخر، لأن الطلاق وضع لمعنى خاص لغة، وكذا العتاق فلم يجز إقامة أحدهما مقام الآخر بمعان شرعية، وإنما تجوز بمعان لغوية، وكذلك الإشتغال بالقياس لإثبات الاستعارة في ألفاظ التمليك كالبيع والهبة للنكاح باطل، لأن النكاح وضع لمعنى خاص لغة وكذا الهبة، فلا يجوز تعليل لفظ النكاح وإلحاق الهبة، أو البيع به بمعان شرعية، بل يلحق به بمعان لغوية وكذلك في إثبات استعارة لفظ النسب

بـأن يقول: هـذا ابني لا يشتغل فيـه بالقيـاس الشرعي، وكـذا التعليـل بشـرط التمليك في الإطعام في الكفارات قياساً على الكسوة باطـل، لأن الكلام في معنى الإطعـام المنصوص عليـه، ولا مدخـل للقياس الشـرعي في معرفـة معنى الإسم لغة، وإنما الطريق فيه الشامل في معنى اللفظ لغة، وهو أن الإطعـام جعل الغـير طاعماً، لأنه فعل متعد لازمه طعم، وذلك يحصل بالتمكين، وإنما يجوز التمليـك فيه بدلالة النص، كما قررناه في مباحث الكتاب.

وأما الكسوة فاسم للثوب دون فعل اللبس، ودون منفعة الثـوب، وباسم الثوب لا يحصل التكفير، وإنما يحصل التكفير بفعل يوجد فيه وهو التمليك، فأما الإباحة ففعل يوجد في منفعته لا في عينه.

وثانيها: التعدية فإن التعليل بما لا يتعدى لا يجوز عندنا، وعند الشـافعي هذا التعليل جائز، ولكنه لا يكون مقايسة، ولهذا جوز التعليل بالثمنيـة والكلام فيه مذكور على الإستقصاء في فصل الحكم.

وثالثها: أن يكون المعدى حكم النص بعينـه من غير تغيـير، لما أن فـائدة التعليل التعدية لا غير، فـإذا كان التعليـل مغيراً كـان باطـلاً لأنه إن غـير حكم النص أيضـاً يكون التعليـل معارضـاً للنص، وإن لم يغير لا يكـون تعديـة، بـل يكون إثبات الحكم ابتداء، ولأنه لا يجوز بالتعليـل فلا يستقيم التعليـل لاشتراط الإيمان في رقبة كفـارة اليمين والـظهار بـأن يقال: هـذا تحريـر في تكفير، فكـان الإيمان من شرط المحرر ككفارة القتل، لأنه تغيير بتقييد الإطلاق، فكان باطلاً، لأن النص الـوارد في كفار اليمـين والظهـار مـطلق، وفي اشتـراط الإيمـان فيهـما تقييده، فكان باطلاً كإطلاق المقيد، فإنـه تغيير بـالإجماع، لأن فيـه إبطال صفـة التقييد وذلك كحرمة الربائب فإنها لما تقيدت بالدخول كان تعليل أمهـات النساء لإثبات صفة الإطلاق في حرمة الربـائب تغييراً لمـا فيه من إبـطال صفة التقييـد، وهذا باطل، فكذا عكسه يكون باطلاً لأن فيه إبطال صفة الإطلاق.

(ولا لصحة ظهار الذمي لكونه تغييراً للحرمة المتناهية بالكفارة في الأصل إلى إطلاقها في الفرع عن الغاية) توضيحه أن حكم الظهار في الأصل أي المسلم ثبوت حرمة متناهية بالكفارة فلو عللنا هذا الأصل بما يوجب تعدية الحكم إلى الذمي يكون باطلاً، لأنه لا يثبت به حكم الأصل بعينه، وهي الحرمة التي تنتهي بالكفارة، بل يثبت حرمة مطلقة في الفرع، أي حرمة لا تنتهي بالكفارة، لأن الذمي ليس من أهل الكفارة، لأن فيها معنى العبادة، فهي من الحقوق الدائرة بين العبادة والعقوبة، وهو ليس من أهلها، فيكون تغييراً للحرمة المتناهية بها، ولهذا قلنا: إن السلم الحال باطل، لأن من شرط جواز البيع أن يكون المبيع موجوداً مملوكاً، لما بينا مقدور التسليم، لأنه عليه السلام نهى عن بيع الآبق، والشرع رخص في السلم بصفة الأجل، ومعناه نقل الشرط الأصلي وهو ما ذكرنا إلى ما يقوم مقامه، وهو الأجل، لأن الزمان صالح للكسب الذي هو من أسباب القدرة، فاستقام خلفاً عنه، وفوات الشيء إلى خلف كلا فوات، فكان الشرط موجوداً حكماً ببقاء خلفه، وإذا كان النص ناقلاً للشرط، وكانت رخصة نقل من القدرة الحقيقية التي بينا إلى القدرة الاعتبارية وهو الأجل فلو علل الخصم ليعدى الحكم إلى السلم الحال لكان ذلك إسقاطاً للشرط الأصلي، لا إلى خلف، فكان رخصة إسقاط فكان تغييراً، ومن ذلك قولهم: إن فعل المخطىء والمكره ليس بفطر لعدم القصد إلى الفطر كفعل الناسي، وهذا التعليل

على وجه الأرض، فقال: إن لحيتك أيضاً تتحرك، فينبغي أن تسمى جرجيرة فتحير وسكت (ولا لصحة ظهار الذمي) تفريع على الشرط الثاني، أي لا يستقيم التعليل لصحة ظهار الذمي كما علله الشافعي رحمه الله، فيقول: إنه يصح طلاقه فيصح ظهاره كالمسلم إذ لم يوجد الشرط الثاني، وهو تعدية الحكم بعينه (لكونه) أي لكون هذا التعليل (تغييراً للحرمة المتناهية بالكفارة في الأصل) وهو المسلم (إلى إطلاقها في الفرع عن الغاية) لأن ظهار المسلم ينتهي بالكفارة، وظهار الذمي يكون مؤبداً إذ ليس هو أهلاً للكفارة التي هي دائرة بين العبادة والعقوبة، وقيل: هو أهل للتحرير، ولكن ليس أهلاً للتحرير، الذي يخلفه

غير جائز، لأن بقاء الصوم مع النسيان ليس لعدم القصد إلى الفطر، لأن فوات الركن يعدم الأداء إذ الشيء لا يبقى بعد فوات ركنه، وليس لعدم قصد الأكل والشرب أثر في وجود الصوم مع وجود عدم الصوم، ألا يرى أن من لم ينو الصوم أصلاً، لأنه لم يشعر بشهر رمضان لم يكن صائماً، مع أن القصد لم يوجد فلو كان لعدم القصد أثر في وجود الصوم، لكان صائماً، بل أولى لأن الفائت، ثم شرط الصوم وهو النية وهنا الركن وتأثير عدم الركن أقوى من تأثير عدم الشرط لكنه لم يجعل فطراً بالنص وهو قوله عليه السلام: «تمّ على صومك»، غير معلول على ما مر.

وعلى هذا الأصل سقط فعل الناسي أي إنما سقط فعله بالنص على خلاف القياس، لا لعدم القصد، والنسيان أمر جبل عليه الإنسان فكان سماوياً محضاً، فنسب إلى صاحب الحق، فلم يصلح لضمان حقه، وإليه أشار بقوله عليه السلام: «فإنما أطعمك الله وسقاك» أي هو الذي ألقى النسيان عليك حتى أكلت بذلك السبب.

ألا ترى أن المريض إذا صلى قاعداً لعجزه عن القيام لا يلزمه الإعادة عند البرء، لأن عجزه عن القيام كان من قبيل من له الحق بخلاف المقيد إذا صلى قاعداً، فإنه يلزمه الإعادة إذا رفع القيد، لأن العذر جاء لا من قبل من له الحق، فالتعدية إلى الخطأ وهو تقصير من المخطىء إذ لولا تقصيره في المضمضة لما سبق الماء حلقه، أو إلى المكره وهو من جهة غير صاحب الحق يكون تغييراً، ومن ذلك أن حكم النص في الربا في الأشياء الأربعة تحريم متناه بالتساوي كيلاً، وبالتعليل بالطعم تتغير الحرمة من التناهي إلى عدم التناهي، لأنه يتعدى الحكم إلى المطعومات التي لا تدخل تحت المعيار الشرعي، وهو الكيل إذ الحفنة لا تدخل تحت الكيل، فيكون فيه إثبات حرمة بخلاف ما أثبتها الشارع، فكان تعليلاً باطلاً.

ومن ذلك قولهم: في تعيين النقود في المعاوضات إن التعيين تصرف صدر من أهله لوجود العقل والبلوغ مضافاً إلى محله، وهو الدراهم والدنانير، فإنها

محل للتعيين حتى تتعين في الودائع والغصوب، والوكالات والمضاربات، وغيرها مفيداً في نفسه لجواز أنها أبين نقشاً، وأقل غشاً، وإنما احتيج إلى هذا لأنه يجوز أن يكون التصرف صادراً من أهل مضافاً إلى محل، ومع هذا لا يجوز لأنه غير مفيد، كما لو اشترى عبد نفسه فإن مولاه، وإن كان أهلاً والعبد محلاً، لكنه لما لم يكن مفيداً لم يصح حتى لو كان مفيداً بأن اشترى رب المال عبد المضاربة من المضارب صح، وإن كان مال المضاربة له لكونه مفيداً، فيصح كتعيين السلع، فنقول: هذا التعليل تغيير لحكم الأصل، فلا يجوز، وهذا لأن حكم البيع في جانب السلع وجوب ملكها به للمشتري، لا وجودها، بل وجودها في ملك البائع قبل العقد شرط صحة العقد، وحكم البيع في جانب الأثمان وجوبها ووجودها في الذمة معاً بالعقد، بدليل أنه لا يشترط قيام الثمن في ملك المشتري عند العقد لصحة العقد، وبدليل أنه لو اشترى شيئاً بدراهم غير عين، وفي يده دراهم صح العقد وتثبت في الذمة، فلو لم يكن وجود الدراهم في الذمة حكماً أصلياً لما ثبتت في الذمة هنا لعدم الضرورة ، وبدليل جواز الإستبدال بها وهي ديون، ولم تجعل في حكم الأعيان فيما وراء الرخصة يعني أن جواز الإستبدال بالأثمان دليل على أن ثبوتها في الذمة حكم أصلي إذ لو كان بطريق الضرورة لما صح الإستبدال بها.

ألا ترى أن ثبوت المسلم فيه في الذمة لما كان بطريق الضرورة بقي على العينية، فيما وراء الضرورة، حتى لا يصح الإستبدال بالمسلم فيه قبل القبض، وهذا لأن التصرف في الثمن قبل القبض جائز، والتصرف في المبيع قبل القبض، لا يجوز، والمسلم فيه مبيع، وان كان ديناً لأن ثبوته ديناً بطريق الضرورة، فبقي على حكم العينية فيما وراء الرخصة، وبدليل أنه لم يجبر هذا النقص بقبض ما يقابله وهو المبيع، ولو كان ثبوتها في الذمة بطريق الضرورة، ولم يكن أمراً أصلياً لجبر هذا النقصان بقبض ما يقابلها في المجلس، وهو المبيع كما في المسلم لما كان ثبوت المسلم فيه في الذمة أمراً ضرورياً لا أصلياً جبر هذا النقصان بقبض ما يقابله، وهو رأس المال في المجلس، فإذا صح التعيين انقلب الحكم شرطاً أي

إذا ثبت أن الحكم الأصلي في جانب الأثمان وجودها في الذمة، فلو صح تعيينها كما صح تعيين السلع لخرج وجود الأثمان في الذمة من أن يكون حكماً للبيع، ولصار شرطاً لأن التعيين يقتضي سبق الوجود على البيع، وهذه أمارة أنه شرط لا حكم، لأن حكم الشيء لا يسبق ذلك الشيء، بل يعقبه، أو يقارنه وجعل الحكم شرطاً تغيير فلا يجوز.

ورابعها: أن يتعدى إلى فرع هو نظيره فلا يصح التعليل في التيمم بأنه طهارة حكمية لتعدية اشتراط النية إلى الوضوء، لأن الفرغ ليس بنظير الأصل في كونه طهارة إذ التيمم تلويث، وهذا تطهير وغسل فلا يلزم من اشتراط النية، فيما هو تلويث بذاته غير مطهر اشتراطها فيما هو تطهير حساً وشرعاً، وقد حققناه في الفروع.

(ولا لتعدية الحكم من الناسي في الفطر إلى المخطىء والمكره، لأن عذرهما دون عذره) وهذا لأن عذر المخطىء لا ينفك عن ضرب تقصير منه بترك المبالغة في التحرز.

ألا ترى أنه لا ينافي وجوب الكفارة والدية، وعذر المكره باعتبار صنع هو غير مضاف إلى صاحب الحق، ولهذا لا يحل له الأكل في هذه الحالة، وإن كان مرخصاً فيه، وعذر الناسي منسوب إلى صاحب الحق، وقد منّ عليه باعتبار سلب الفعل عنه، بقوله عليه السلام: «فإنما أطعمك الله وسقاك».

وقال الشافعي: أنتم عديتم حرمة المصاهرة من الوطء الحلال إلى الوطء الحرام باعتبار الجزئية والحرام ليس بنظير الحلال في إثبات الكرامة، لأنك قد

الصوم (ولا لتعدية الحكم من الناسي في الفطر إلى المكره والخاطىء، لأن عذرهما دون عذره) تفريع على الشرط الثالث، وهو كون الفرع نظيراً للأصل، فإن الشافعي رحمه الله يقول: لما عذر الناسي مع كونه عامداً في نفس الفعل، فلأن يعذر الخاطىء والمكره، وهما ليس بعامدين في نفس الفعل أولى، ونحن نقول:

حمدت على الأول ورجمت على الثاني، ويثبت بالأول النسب ولا يثبت بالثاني وحرمة المصاهرة كرامة ونعمة، فإن التحاق الأجنبيات بالأمهات من الكرامات حتى يجوز النظر إليها والمسافرة معها، وأثبتم الملك الذي حكم البيع بالغصب، وليسا بنظيرين فالبيع مشروع والغصب غير مشروع، لأنه عدوان.

قلنا: ما عدينا من الحلال إلى الحرام حتى يرد علينا ما ذكرتم، وهذا لأن الوطء ليس بأصل في إثبات الحرمة حلالاً كان، أو حراماً.

وإنما الأصل فيه الولد الذي يتخلق من الماءين، لأنه المستحق لكرامات البشر كالشهادة والقضاء والولاية، وحرمة المصاهرة كرامة، فيكون هو المستحق لها ولا عصيان ولا عدوان فيه، فجاز إثبات هذه الكرامة، كما جاز غيرها من الكرامات.

ثم تتعدى تلك الحرمة إلى الزوجين باعتبار أن انخلاق الولد من مائهما يثبت معنى الإتحاد بينهما فتصير أمهاتها وبناتها في الحرمة عليه كأمهاته وبناته، ويصير آباؤه وأبناؤه في كونها محرمة عليهم كآبائها وأبنائها، ثم يقام ما هو السبب لاجتماع الماءين في الرحم وهو الوطء في محل الحرث مقام حقيقة الإجتماع لإثبات هذه الحرمة، فلم يجز تخصيص هذا الحكم وهو ثبوت حرمة المصاهرة لمعنى في نفس الوطء، وهو الحل، ولا إبطال هذا الحكم لمعنى في نفس الوطء، وهو الحرمة لأنه حينئذ يكون عاملاً بنفسه لا بأصله، وقد بينا أن الوطء ليس بأصل في إثبات هذا الحكم، بل الأصل هو الولد إلا أن إقامة السبب مقام ما هو الأصل فيما يكون مبنياً على الاحتياط كالحرمات، فأما النسب فما بني على مثله من الاحتياط، فلهذا لا يقام الوطء مطلقاً مقام ما هو الأصل في إثبات النسب.

ألا ترى أنه لا يقام الوطء الحلال مقام النسب، فكيف يقوم مطلق الوطء مقامه، ولا يلزم على هذا أن هذه الحرمة لا تتعدى إلى الأخوات والعمات حتى تجعل أخواتها كأخواته، لأن تحريم الأخوات مؤقت، لأن الحرمة ترتفع بارتفاع نكاح الأولى بالإجماع، وبقوله تعالى: ﴿وأحل لكم ما وراء ذلكم﴾ وبقوله تعالى: ﴿وأن تجمعوا

بين الأختين﴾[1] فلو صح التعدي إلى الأخوات لثبتت الحرمة مؤدية فنعتبر حكم النص وهو الأصل.

ولا نوجب الملك بالغصب حكماً له كما نوجبه بالبيع وإنما يثبت الملك له شرطاً للضمان الذي هو حكم الغصب تفادياً عن الجمع بين البدل والمبدل في ملك واحد والضمان مشروع كالبيع، وشرعية الأصل تقتضي شرعية شرطه الذي هو تابع وقد استقصينا الكلام فيه فيما سبق.

وخامسها: أن لا يكون فيه نص، لأن فيه إبطال النص إن خالفه، ولا يجوز أن يكون التعليل مبطلاً للنص، ولا يفيد إن وافقه لأن النص يغني عن التعليل، فلا يستقيم التعليل لإيجاب الكفارة في قتل العمد، واليمين الغموس بالقياس على الخطأ، والمعقودة، لأنه تعدية إلى مافيه نص وهو قوله عليه السلام: «خمس من الكبائر لا كفارة فيهم الإشراك بالله، وعقوق الوالدين، والفرار من الزحف، واليمين الفاجرة، وقتل نفس بغير حق».

ولا لشرط الإيمان في مصرف الصدقات سوى الزكاة بالقياس على الزكاة لأنه تعدية إلى ما فيه نص وهو قوله عليه السلام: «تصدقوا على أهل الأديان كلها» وإنما خصت الزكاة بقوله عليه السلام لمعاذ: «خذها من أغنيائهم وردها إلى فقرائهم». ولا لشرط التمليك في الإطعام في الكفارات لما مر، (ولا لشرط الإيمان في رقبة كفارة اليمين والظهار) بالقياس على كفارة القتل (لأنه تعدية إلى ما فيه نص بتغييره) بالتقييد، وقد حققناه قبل هذا (والشرط الرابع أن يبقى

إن عذرهما دون عذره، فإن النسيان يقع بلا اختيار، وهو منسوب إلى صاحب الحق، وفعل الخاطىء والمكره من غير صاحب الحق، فإن الخاطىء يذكر الصوم، ولكنه يقصر في الإحتياط في المضمضة حتى دخل الماء في حلقه، والمكره أكرهه الإنسان وألجأه إليه فلم يكن عذرهما كعذر الناسي، فيفسد صومهما، وقد فرعناهما فيما سبق على كون الأصل، مخالفاً للقياس، ولا ضير فيه، فإن أكثر المسائل يتفرع على أصول مختلفة (ولا لشرط الإيمان في رقبة كفارة اليمين والظهار، لأنه تعدية إلى ما فيه نص بتغييره) تفريع على الشرط الرابع، وهو أن

---

(١) سورة النساء: الآية ٢٣.

حكم النص بعد التعليل، على ما كان قبل التعليل) وذلك لأن تغيير حكم النص في نفسه بالرأي باطل، لأنه لا يعارضه فأنى يصلح مغيراً لحكمه سواء، كان في الفرع، أو في الأصل، وذلك مثل اشتراط التمليك في الإطعام في الكفارات أنه تغيير لحكم النص، لأن الإطعام اسم لفعل يسمى لازمه طعماً، وهو الأكل، فكان متعديه جعل الغير آكلاً، وذا يتحقق بالإباحة، فكان اشتراط التمليك قياساً على الكسوة تغييراً لحكم النص، وكذا التعليل لقبول شهادة المحدود في القذف بعد التوبة بالقياس على المحدود في سائر الجرائم، كالزنا والشرب باعتبار أنه محدود في كبيرة باطل، لأن حكم النص الوارد فيه بعد التعليل لا يبقى على ما كان قبله، فقيل: هذا التعليل هو ساقط الشهادة بالنص أبداً ويكون ذلك متمماً لحده وبعد التعليل يتغير هذا الحكم، لأن الوقت من الأبد بعضه، وهذا لأنه أبطل الشهادة إلى زمان التوبة، والنص يقتضي أن يكون مؤبداً.

وكذا التعليل لإبطال شهادته بنفس القذف بدون العجز بالقياس على

لا يكون النص في الفرع.

وههنا النص المطلق عن قيد الإيمان موجود في رقبة كفارة اليمين والظهار، فلا ينبغي أن تقاس على رقبة كفارة القتل، وتقيد بالإيمان مثلها كما فعله الشافعي رحمه الله، لأنه لا يحتاج إلى القياس مع وجود النص، وهذا فيما يخالف القياس نص الفرع، وأما فيما يوافقه فلا بأس بأن يثبت الحكم بالقياس والنص جميعاً، كما هو دأب صاحب الهداية يستدل لكل حكم بالمعقول والمنقول تنبيهاً على أنه لو لم يكن النص موجوداً لثبت بالقياس أيضاً.

(والشرط الرابع أن يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله) إنما صرح بقيد الرابع لئلا يتوهم أن الشرط الثالث لما تضمن شروطاً أربعة، كان هذا شرطاً سابعاً فأطلق الرابع تنبيهاً على أنه شرط واحد، ومعنى بقاء حكم

سائر الجرائم باطل، لأنه تغيير لحكم النص، فإن العجز عن إقامة أربعة من الشهداء بعد القذف ثابت بالنص، لإقامة الجلد ورد الشهادة.

وهو قوله تعالى: ﴿ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة، ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً﴾ فكان إثبات الرد بنفس القذف بدون اعتبار مدة العجز بالتعليل باطلاً، لأن حكم النص لا يبقى بعد التعليل على ما كان قبله.

وقال بعض أصحاب الشافعي رحمه الله: النفي مما يقع به التعزير، فكان من جنسه حداً كالجلد.

قلنا: هذا فاسد، لأن الجلد إذا لم يضم إليه النفي في زنا البكر كان حداً كاملاً، وإذا ضم إليه النفي كان بعض الحد فكان تغييراً، وهذا لأن الله تعالى جعل الجلد، لأنه قال: فاجلدوهم والفاء للجزاء، والجزاء اسم للكافي، وتمام تقريره في الكافي وكذا القول بسقوط شهادة الفاسق، وولايته أصلاً بالقياس على المحدود في القذف، أو على العبد والصبي باطل، لأن حكم الثابت بالنص في نبأ الفاسق التثبت والتوقف بقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا﴾ أي فتوقفوا فيه وتطلبوا بيان الأمر فيه، وانكشاف الحقيقة دون الإبطال ومهما تعين جهة البطلان لا يبقى التوقف، فلم يبق حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله.

وقال الشافعي: أنتم غيرتم حكم النص بالتعليل في مسائل منها أن الواجب بالنص إطعام عشرة مساكين، وقد جوزتم الصرف إلى مسكين واحد في عشرة أيام بالتعليل، وفيه تغيير حكم النص، ومنها أن قوله عليه السلام: «لا تبيعوا الطعام بالطعام» يتناول القليل والكثير، وأنتم خصصتم القليل بالتعليل، فقد غيرتم حكم النص بالتعليل، والنص أوجب الشاة في الزكاة بصورتها ومعناها بقوله عليه السلام: «في خمس من الإبل شاة» وقد أبطلتم حق الفقير عن الصورة بالتعليل بالمالية، وحق المستحق مراعى بصورته ومعناه، كما في حقوق العباد، وثبت بالنص حق الأصناف المعدودة في الصدقات لوجود الإضافة إليهم بلام التمليك بقوله: إنما الصدقات للفقراء الآية، وأنتم بتجويز الصرف

إلى صنف واحد بالتعليل بالحاجة غيرتم هذا الحكم المنصوص عليه.

وثبت بالنص لزوم التكبير لافتتاح الصلاة بقوله تعالى: ﴿وربك فكبر﴾ وبقوله عليه السلام: «تحريمها التكبير»، وأنتم عللتم بالثناء، وذكر الله تعالى على سبيل التعظيم، فجوزتم افتتاح الصلاة بغير لفظ التكبير، وفيه تغيير للحكم المنصوص عليه، وثبت بالنص وجوب استعمال الماء لتطهير الثوب عن النجاسة، بقوله عليه السلام: «حتيه واقرصيه، ثم اغسليه بالماء»، وقد غيرتم بالتعليل بكونه قالعاً مزيلاً، فجوّزتم تطهير الثوب النجس باستعمال سائر المائعات سوى الماء، وفيه تغيير حكم النص.

وقلنا: لا تغيير فيها فحكم النص أن العشرة محل لصرف طعام الكفارة إليهم، وهذا الحكم باق، ولكنا عرفنا بإشارة النص أن المعتبر سدّ خلة المحتاج، لأنه نص على الصفة التي تنبىء عن الحاجة في المصروف إليه، وهي المسكنة، وعلمنا بأن الحاجة تتجدد بتجدد الأيام، فجعلنا المسكين الواحد في عشرة أيام بمنزلة عشرة مساكين في جواز الصرف إليه، إذ الواجب سد عشر خلات، وهو ثابت بالصرف إلى مسكين واحد في عشرة أيام، كما ثبت بالصرف إلى عشرة مساكين في يوم واحد.

(وإنما خصصنا القليل من قوله عليه السلام: «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء»

النص أن لا يتغير عما كان عليه سوى أنه تعدى إلى الفرع فعم، (وإنما خصصنا القليل من قوله عليه السلام: «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواءبسواء») جواب سؤال مقدر، وهو أنكم قلتم: أن لا يتغير حكم الأصل بعد التعليل، وفي قوله عليه السلام: «لا تبيعوا الطعام بالطعام»، لما عللتم حرمة الربا بالقدر والجنس وعدّيتم إلى غير الطعام، فقد خصصتم القليل من النص الدال على حرمة الربا في القليل والكثير، وقصرتم حرمة الربا على الكثير فقط، فأجاب بأنا إنما

لأن استثناء حالة التساوي دل على عموم صدره في الأحوال، ولن يثبت ذلك إلا في الكثير. .

فصار التغير بالنص مصاحباً للتعليل، لا به) توضيحه أن حذف المستثنى منه في موضع النفي جائز، وفي موضع الإثبات لا يجوز، وبرهانه عرف في موضعه.

وقد حذف المستثنى منه هنا إذ الطعام، لا يصلح أن يكون مستثنى منه، لأن استثناء الحال وهو معنى يقوم بالغير من العين، وهو قائم بنفسه محال، فلا جرم يثبت المستثنى منه على وفق المستثنى، كقول محمد رحمه الله في الجامع: إن كان في الدار إلا زيد فعبده حر، إن المستثنى منه بنو آدم، حتى لو كان في الدار

خصصنا القليل من هذا النص (لأن استثناء حالة التساوي دل على عموم صدره في الأحوال، ولن يثبت ذلك إلا في الكثير) يعني أن المساواة مصدر وقد وقع مستثنى من الطعام في الظاهر، ولا يصلح أن يكون مستثنى منه في الحقيقة، فلا بد من تأويل في أحدهما فالشافعي رحمه الله يؤوّل في المستثنى، ويقول: معناه لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا طعاماً مساوياً بطعام مساو، فالطعام المساوي بالمساوي صار حلالاً، وما سواه كله يبقى حراماً، فبيع الحفنة بالحفنة، وكذا بالحفنتين داخل تحت الحرمة، وهي الأصل في الأشياء عنده، ونحن نؤوّل في المستثنى منه، ونقدر هكذا لا تبيعوا الطعام بالطعام في حال من الأحوال إلا في حال المساواة، والأحوال ثلاثة: وهي **المساواة، والمفاضلة، والمجازفة**، وكلها أحوال الكثير فتحل منه المساواة، وتحرم المفاضلة والمجازفة والقليل غير متعرض به أصلاً لا في المستثنى، ولا في المستثنى منه، فبقي على الأصل الذي هو الإباحة، فيجوز بيع الحفنة بالحفنة، وكذا بالحفنتين لا يقال: إن القلة أيضاً حال فتبقى في المستثنى منه، فتكون حراماً لأنا نقول إنها حال بعيد غير متداول في العرف والأقرب بالمساواة هو الحال التي للكثير، فلا يراد بالمستثنى منه إلا أحوال الكثير، لا القليل.

(فصار التغير بالنص) أي بدلالة النص حال كونه (مصاحباً للتعليل لا

صبي، أو امرأة يحنث، ولو كان فيها ثوب، أو دابة لا يحنث.

ولو قال: إلا حمار كان المستثنى منه الحيوان حتى لو كان فيها حيوان آخر سوى الحمار يحنث، ولو كان فيها ثوب لم يحنث.

ولو قال إلا ثوب، كان المستثنى منه كل شيء، حتى لو كان في الدار شيء سوى الثوب، مما هو مقصود بالإمساك في الدور يحنث، والمستثنى حال فكان المستثنى منه هنا الأحوال يعني حال التساوي، وحال التفاضل، وحال المجازفة، ولن تثبت هذه الأحوال إلا في الكثير، لأن التساوي إنما يعتبر بالكيل بالإجماع، وبالنص على ما مر، والتفاضل إنما يكون عند وجود الفضل على أحد المتساويين كيلاً، والمجازفة عبارة عن عدم العلم بالمساواة كيلاً، والكيل لا يتأتى إلا في الكثير، فعرفنا أن اختصاص القليل ثابت بدلالة النص، وأنه كان مصاحباً للتعليل، لا أنه حصل بالتعليل، وأما الزكاة فليس فيها حق ثابت للفقير بالنص حتى يتغير بالتعليل، بل الزكاة محض حق الله تعالى، فإنها عبادة محضة، لأنها من أركان الدين، كما ورد في الحديث وسائر الأركان، كالصلاة، والصوم، والحج عبادة وحق الله تعالى، فكذا هذا الركن فثبت أن الواجب لله تعالى.

(وإنما سقط حقه في الصورة بإذنه بالنص، لا بالتعليل، لأنه وعد أرزاق الفقراء) بقوله تعالى: ﴿وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها﴾[1].

به) أي بالتعليل، كما ظننتم (وإنما سقط حق الفقير في الصورة) جواب سؤال آخر تقريره: إن الشرع أوجب الشاة في زكاة السوائم، حيث قال عليه السلام: «في خمس من الإبل شاة» وأنتم عللتم صلاحيتها للفقير بأنها مال صالح للحوائج، وكل ما كان كذلك يجوز أداؤه، فيجوز أداء القيمة أيضاً إليه، فأبطلتم قيد الشاة المفهومة من النص صريحاً فأجاب بأنه إنما سقط حق الفقير في صورة الشاة، وتعدى إلى القيمة (بالنص لا بالتعليل لأنه تعالى وعد أرزاق الفقراء)، بل أرزاق تمام العالم في قوله تعالى: ﴿وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها﴾ وقسم لكل واحد منهم طرق المعاش فأعطى الأغنياء من الزراعة

---

(1) سورة هود: الآية ٦.

(ثم أوجب مالاً مسمى على الأغنياء لنفسه) وهي الشاة والإبل، والبقر (ثم يمر بإنجاز المواعيد من ذلك المسمى) وهو قوله عليه السلام: «خذها من أغنيائهم وردها إلى فقرائهم» (وذلك لا يحتمله مع اختلاف المواعيد) أي ذلك المال المسمى، لا يحتمل إنجاز المواعيد، لاختلاف المواعيد لاحتياج البعض إلى كذا، والبعض إلى غيره، وذا لا يوجد في عين الشاة.

(فكان إذناً بالاستبدال) ضرورة ليكون المصروف إلى كل واحد منهم عين الموعود له كالسلطان يتخير لأوليائه بمواعيد مختلفة كتبها بأسمائهم، ثم أمر واحداً بإيفاء ذلك كله من مال بعينه، فإنه يكون ذلك إذناً له في الإستبدال ضرورة وكمن له على آخر كر برّ، ولآخر على رب الدين عشرة دراهم، فأمر من له البر لمن عليه البر بقضاء حق صاحب العشرة من البر، فأدى إلى صاحب العشرة عشرة دارهم برضاه، وقبله جاز ويسقط حق صاحب البر عن البر والثابت

والتجارة والكسب.

(ثم أوجب مالاً مسمى على الأغنياء لنفسه) وهو الشاة التي يأخذ الله تعالى أوّلاً في يده، كما قيل الصدقة تقع في كف الرحمن، قبل أن تقع في كف الفقير (ثم أمر بإنجاز المواعيد من ذلك المسمى) الذي أخذه بقوله تعالى: ﴿إنما الصدقات للفقراء والمساكين﴾[1] الآية وبقوله: خذها من أغنيائهم وردّها إلى فقرائهم، وإنما فعل كذلك لئلا يتوهم أحد أن الله لم يرزق الفقراء ولم يوف بعهده في حقهم، بل رزقهم الأغنياء، ولهذا قيل إن اللام في قوله: للفقراء لام العاقبة لا لام التمليك، لأن الله تعالى هو يملكها ويأخذها، ثم يعطيها الفقراء من عند نفسه، كما يعطي الأغنياء كذلك (وذلك لا يحتمله مع اختلاف المواعيد) أي ذلك المسمى الذي هو الشاة لا يحتمل إنجاز المواعيد مع اختلافها وكثرتها، فإن المواعيد الخبز، والإدام والحطب واللباس وأمثاله والشاة لا توفي إلا بالإدام (فكان إذناً بالاستبدال) دلالة بأن تستبدل الشاة بالنقدين، فيقضي منها كل

---

(١) سورة التوبة: الآية ٩.

بضرورة النص كالثابت بالنص، فصار التغيير بالنص مجامعاً للتعليل، لا بالتعليل، فإن قلت: فإذا كان جواز الإستبدال ثابتاً بالنص، فما فائدة التعليل؟.

قلت: التعليل لحكم شرعي، وهو كون الشاة صالحة للتسليم إلى الفقير، فإن هذا حكم شرعي، وهذا لأنه كما أخرج المال إلى الله تعالى على وجه الزكاة يمكن فيه نوع خبث عند ابتداء القبض الذي هو لله تعالى.

قال الله تعالى: ﴿وهو الذي يقبل التوبة عن عباده﴾[1] ويأخذ الصدقات لصيرورته قربة مطهرة، قال الله تعالى: ﴿خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها﴾[2] وإنما تكون مطهرة إذا كانت مزيلة لنجاسة الآثام عن المزكي، وإذا كانت مطهرة يمكن في ذلك المال خبث، كما في الماء الذي توضأ به إنسان، ولهذا قال عليه السلام: «يا معشر بني هاشم إن الله حرم عليكم غسالة الناس، وعوّضكم منها خمس الخمس»، فتبين أنه يصير بمنزلة الماء المستعمل ولهذا كان حراماً في الأمم السالفة، وكانت علامة قبول الصدقات أن تنزل من السماء نار فتحرقها، وإنما أحلت لهذه الأمة بعد تمكن الخبث فيها بشرط الحاجة والضرورة، كما تحل الميتة بالضرورة وحرمت على الغني لعدم الحاجة؛ فعرفنا أن حكم النص صلاحية المحل للصرف إلى الفقير كفاية له فنحن نعلل صلاحية الشاة لكفاية الفقير فنقول: إنها إنما صارت صالحة لكفايته، لأنها مال متقوم يصلح لقضاء حوائجه، وهذه الصفات موجودة في سائر الأموال فجازت التعدية إليها.

وإنما قيدنا بالمتقوم لأن المطلوب دفع الحاجة، وهي لا تندفع بغير المتقوم، ولما ثبت أن الواجب خالص حق الله كان اللام في قوله للفقراء لام العاقبة، أي تصير لهم بعاقبة، لأن قبض الفقير يقع أوّلاً لله، وإنما يصير مصروفاً إلى الفقير بدوام يده عليه، وهذا كقوله: لدوا للموت، وابنوا للخراب.

ومعلوم أن البناء لا يبنى للخراب، وإنما يبنى للسكنى، ولكن عاقبته للخراب، على أن اللام وإن بقيت على موضوعها، فلا تدل على أن الزكاة لم

---

(١) سورة الشورى: الآية ٢٥. (٢) سورة التوبة: الآية ١٠٣.

تكن حق الله، وذلك لأنه إنما أوجب لهم بعدما صار صدقة، وذلك بعد الأداء إلى الله تعالى، وذا إنما يكون بابتداء قبض الفقير على ما قرّرنا، وتبين مما ذكرنا أنه حق لا للفقراء في الزكاة، وإنما صاروا مصارف باعتبار الحاجة والحاجة شيء واحد، وإن كان أسباب الحاجة مختلفة، وهذه الأسماء المذكورة في النص أسباب الحاجة، وهم بجملتهم للزكاة بمنزلة الكعبة للصلاة، وبوجوب التوجه إليها لا تصير الصلاة حقاً للكعبة، ثم كل صنف من هذه الأصناف بمنزلة جزء من الكعبة واستقبال جزء منها كاستقبال جميعها في حكم جواز الصلاة، فكذا الصرف إلى صنف منها باعتبار أن المال يصير بقبضه لله تعالى خالصاً بمنزلة الصرف إلى جميع الأصناف.

ولا نقول: بأن حكم النص وجوب التكبير بعينه عند الشروع في الصلاة، بل الواجب تعظيم الله بكل جزء من البدن واللسان من الأعضاء الظاهرة من وجه وهذا لأن الصلاة تعظيم الله بجميع الأعضاء، فيتعلق بكل عضو ما يليق به من التعظيم، ثم التعظيم باللسان يكون بالثناء والذكر، فكأن ذكر الله على سبيل التعظيم لتحقيق أداء الفعل المتعلق باللسان، والتكبير آلة صالحة لجعل فعل اللسان تعظيماً، فصار حكم النص أن يجعل التكبير آلة فعلها، لكونه ثناء

حوائجه، واعترض عليه بأنه إنما يكون إذناً به إذا كانت أرزاقهم منحصرة على الشاة، بل أعطاهم الحنطة من صدقة الفطر، وأعطاهم كل حبوب من العشر، وأعطاهم الكسوة من كفارة اليمين، وأعطاهم الأجناس الأخر من خمس الغنيمة، وأجيب بأن الزكاة لا تخلو عنها بلد من بلاد المسلمين، إذ هي فرض كالصلاة، فكان المصرف الأصلي للفقراء هي الزكاة بخلاف الغنيمة، فإنه قلما تقع الغنيمة بين المسلمين، وإن وقعت فقلما تقسم على نحو الشريعة، وكذا الكفارة إذ ربما لم يكن أحد منهم حانثاً مدة مديدة، وكذا العشر إذ ربما لم يزرع الأرض العشرية أحد، وكذا صدقة الفطر إذ ربما لم يخرجها أحد، وليس لها مطالب من الله أصلاً فلم تبق إلا الزكاة، فكانت هي مرجع كل الحوائج.

مطلقاً فعدى ثناؤه إلى سائر ألفاظ الثناء، مع بقاء حكم النص، وهو كون التكبير ثناء صالحاً للتعظيم، وكذلك استعمال الماء لم يجب لعينه، لأن من ألقى الثوب النجس، أو قطع موضع النجاسة لم يجب عليه استعمال الماء، بل الواجب إزالة النجاسة عن الثوب.

والماء آلة صالحة لإزالة النجاسة، فإذا عللنا وعدّينا حكمه إلى سائر ما يصلح آلة من المائعات، فقد بقي حكم النص بعينه، وهو كون الماء آلة صالحة للتطهير، ثم طهارة المحل أصلي، لأن نجاسته بالمجاورة لا باعتبار أن عينه نجس وانتفاء صفة النجاسة في المزيل أعني الماء بابتداء ملاقاة النجاسة إلى أن يزايل الثوب بالعصر حكم شرعي ثبت بالنص وبالتعليل تعدى هذا الحكم إلى الفرع، وبقي في الأصل على ما كان قبل التعليل، ولا يلزم أن الحدث لا يزول بسائر المائعات سوى الماء، لأن عمل الماء لا يثبت في محل الحدث، إلا بإثبات المزال في محل الحدث، وذلك أمر شرعي غير معقول ثبت في محل الحدث عند استعمال الماء الذي يوجد مباحاً، ولا يبالي بخبثه، فلا يمكننا إثباته في أوان استعمال سائر المائعات بالرأي، وهو غير معقول مع أن سائر المائعات يلحقنا الحرج بخبثها، لأنها لا توجد مباحة غالباً.

بيانه أن الوضوء مطهر لقوله تعالى: ﴿ولكن يريد ليطهركم﴾[1]، والتطهير لا يتحقق إلا في محل نجس، وإلا يكون إثبات الثابت، والنجاسة غير ثابتة حقيقة لأن أعضاء المحدث طاهرة حتى لو أدخل يده في الإناء لا يتنجس ما فيه، وإنما يثبت حكماً ضرورة الأمر بالتطهير، ومن ضرورته زوال النجاسة، والشرع إنما أمر بالتطهير بالماء فظهرت النجاسة في حق الماء بخلاف القياس، فلا يمكن إظهار النجاسة في غير الماء من المائعات لما قررنا.

وإذا لم تظهر النجاسة في حق المائعات لا يحصل باستعمالها طهارة، كما يحصل باستعمال الماء بخلاف تطهير الأخباث لأن المزال ثمة معقول فيمكن

---

(١) سورة المائدة: الآية ٦.

التعدية، فإن قيل: فإذا كان الوضوء تطهيراً حكمياً غير معقول المعنى على ما قررت، فينبغي أن تشترط النية فيه، كما في التيمم.

قلنا: التغير من الطهارة إلى النجاسة عند إستعمال الماء ثبت في محل العمل بوجه لا يعقل، فأما الماء في كونه مزيلاً إذا استعمل في المحل، فمعقول، لأنه خلق كذلك، فلا حاجة إلى اشتراط النية لحصول الإزالة، كما لا يشترط في غسل الثوب عن النجاسة بخلاف التيمم، لأن التراب غير مزيل للنجاسة طبعاً، وإنما جعله الشرع مزيلاً بخلاف القياس عند إرادة الصلاة وبعد صحة الإرادة وصيرورته مطهراً يستغني عن النية أيضاً، وهذه معان لا تدرك إلا بالتأمل، والإنصاف وتعظيم حدود الشرع بلا اعتساف..

فصل في الركن

ولما كان ركن الشيء عبارة عما يقوم به ذلك الشيء قيل: (وركنه: ما جَعل علماً على حكم النص، مما اشتمل عليه النص، وجعل الفرع نظيراً له..

(وركنه ما جعل علماً على حكم النص) وهو المعنى الجامع المسمى علة سماه ركناً، لأن مدار القياس عليه لا يقوم القياس إلّا به وسماه علماً لأن علل الشرع أمارات ومعرفات للحكم، وعلامة عليه، والموجب الحقيقي هو الله تعالى، وإنما اختلفوا في أن ذلك المعنى علم على الحكم في الفرع فقط، أم في الأصل أيضاً، والظاهر هو الأول على ما ذهب إليه مشايخ العراق، لأن النص دليل قطعي، وإضافة الحكم إليه في الأصل أولى من إضافته إلى العلة، وإنما أضيف في الفرع إليها للضرورة حيث لم يوجد فيه النص.

وقيل أضيف حكم الأصل والفرع جميعاً إلى العلة، لأنه ما لم يكن لها تأثير في الأصل، كيف تؤثر في الفرع.

(مما اشتمل عليه النص) أي حال كون ذلك العلم مما اشتمل عليه النص، إما بصيغته كاشتمال نص الربا على الكيل والجنس، أو بغير صيغته كاشتمال نص النهي عن بيع الآبق على العجز عن التسليم.

في حكمه بوجوده فيه) لأن قيام القياس بهذا، فكان ركناً له، وقيد بالعلم لأن العلم ما يعلم به الشيء، ولا يكون ثابتاً به، والحكم في المنصوص عليه ثابت بالنص دون العلة.

(وهو جائز أن يكون وصفاً لازماً) أي ما جعل علماً على حكم النص جاز أن يكون وصفاً لازماً كالثمنية جعلناها علة للزكاة في الحلى وهي صفة لازمة للذهب والفضة، فإنهما خلقا للثمنية لا يفارقهما هذا الوصف بحال وكالطعم جعله الشافعي رحمه الله علة للربا، وهو وصف لازم للحنطة لا ينفك عنها بخلاف تعليلنا بالكيل، فإنه غير لازم، لأنه يختلف باختلاف عادات الناس في الأماكن والأوقات.

(وعارضاً) كقوله عليه السلام، للمستحاضة في بيان علة انتقاض الطهارة: «إنه دم عرق انفجر» فالانفجار صفة عارضة غير لازمة، لأن الدم موجود في العروق بدون صفة الإنفجار (واسماً) فإنه عليه السلام علل الدم بوصف

(وجعل الفرع نظيراً له) أي للأصل (في حكمه بوجوده فيه) أي وجود ذلك المعنى في الفرع، ويفهم من ههنا أن أركان القياس، أربعة: **الأصل والفرع، والعلة، والحكم**. وإن كان أصل الركن هو العلة.

ثم شرع في بيان أن ذلك المعنى يكون على عدة أنحاء فقال: (وهو جائز أن يكون وصفاً لازماً وعارضاً) فالوصف اللازم أن لا ينفك عن الأصل كالثمنية علة لوجوب الزكاة في الذهب والفضة لا تنفك عنهما، لأنهما خلقا في الأصل على معنى الثمنية، وهي مشتركة بين مضروب الذهب والفضة وتبرهما وحليهما فيكون في حلي النساء الزكاة لعلّة الثمنية، والشافعي يعلل حرمة الربا بها، وهي متعدية إلى شيء، والوصف العارض كالإنفجار في قوله عليه السلام: «فإنها دم عرق انفجر» علة لوجوب الوضوء في المستحاضة، وهي عارضة للدم إذ لا يلزم أن يكون كل دم عرق منفجراً، فأينما وجد انفجار الدم سواء كان للمستحاضة، أو لغيرها من غير السبيلين، يجب به الوضوء (واسماً) عطف على قوله وصفا، ومقابل له، أي يجوز أن

الإنفجار، والدم اسم لا وصف (وجلياً) كالطوف علة لسقوط النجاسة في قوله عليه السلام: «إنها من الطوافين عليكم» (وخفياً) كالكيل والجنس في باب الربا، وهو كثير بثير..

(وحكماً) كقوله عليه السلام للخثعمية: «أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أما كان يجزيك؟ فقالت: نعم، فقال: فدين الله أحق» علل لجواز الأداء بالثابت بكونه ديناً، والدين حكم شرعي، لأنه عبارة عن الثابت في الذمة وذلك حكم شرعي لا حسي، فالنبي عليه السلام جعل حكماً شرعياً علة لحكم شرعي، وهو القبول.

وكقولنا في المدبر: إنه مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى، فلا يجوز بيعه كأم الولد بخلاف المدبر المقيد، فإنه ما تعلق عتقه بمطلق بموت السيد، والتعلق

يكون ذلك المعنى إسماً كالدم في عين هذا المثال، وهو قوله عليه السلام: «فإنها دم عرق انفجر»، فإنه إن اعتبر فيه لفظ الدم كان مثالاً للإسم، وإن اعتبر فيه معنى الإنفجار كان مثالاً للوصف العارض كما مر.

(وجلياً وخفياً) الظاهر أنه تقسيم للوصف كاللازم والعارض فالوصف الجلي هو ما يفهمه كل أحد كالطواف لسؤر الهرة في قوله عليه السلام: «إنها من الطوافين والطوافات عليكم»، والوصف الخفي هو ما يفهمه بعض دون بعض، كما في علة الربا عندنا القدر، والجنس، وعند الشافعي رحمه الله الطعم في المطعومات، والثمنية في الأثمان، وعند مالك الإقتيات والإدّخار (وحكماً) هذا معطوف على قوله: وصفاً، ومقابل له، أي يجوز أن يكون ذلك المعنى حكماً شرعياً جامعاً بين الأصل والفرع، كما روي أن امرأة جاءت إلى رسول الله ﷺ، فقالت: إن أبي قد أدركه الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على الراحلة، أفيجزىء أن أحج عنه؟ فقال عليه السلام: أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته، أما كان يقبل منك؟ قالت: نعم، قال: فدين الله أحق بالقبول، فقاس النبي عليه السلام الحج على دين العباد.

حكم جعل علة لحرمة البيع، وكقولهم في ظهار الذمي: صح طلاقه فصح ظهاره، كالمسلم من وجب العشر في زرعه وجبت الزكاة في ضرعه كالبالغ (وفرداً) كتعليلنا ربا النساء بالجنس، أو الكيل (وعدداً) كتعليلنا حرمة التفاضل بالقدر والجنس، وكتعليله عليه السلام في المستحاضة حيث اعتبر شيئين إسم الدم وصفة الإنفجار، وكتعليلنا في نجاسة سؤر السباع بأنه حيوان محرم الأكل، لا لكرامته، ولا بلوى في سؤره.

(ويجوز في النص) كالطوف في الحديث الذي روينا، والطعم في قوله عليه السلام: «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء» (وفي غيره: إذا كان) الغير (ثابتاً به) نحو ما روى أنه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الإنسان، ورخص في السلم، فالرخصة معلولة بإعدام العاقد وإفلاسه، وذلك غير مذكور

والمعنى الجامع بينهما هو الدين، وهو عبارة عن حق ثابت في الذمة واجب الأداء، والوجوب حكم شرعي.

(وفرداً وعدداً) الظاهر أنه أيضاً تقسيم للوصف، فالوصف الفرد كالعلة بالقدر وحده، أو الجنس وحده لحرمة النساء، والوصف العدد كالقدر مع الجنس علة الحرمة التفاضل، والحاصل: أن قوله إسماً وحكماً لا شبهة في أنه مقابل للوصف، وأن قوله لازماً وعارضاً لا شك في أنه قسم للوصف.

وأما الجلي والخفي وكذا الفرد، والعدد، فقد أورده على سبيل المقابلة والتداخل، والظاهر أنه قسم للوصف إذ لم نجد له مثالاً إلا في قسم الوصف.

وقد يسمى المعنى الجامع الوصف مطلقاً في عرفهم سواء كان وصفاً، أو إسماً، أو حكماً على ما سيأتي، وهذا كله من تفنن فخر الإسلام، والناس أتباع له.

(ويجوز في النص وغيره إذا كان ثابتاً به: أي يجوز أن يكون ذلك المعنى منصوصاً في النص كالطوف في سؤر الهرة، وأن يكون في غير النص، ولكن ثابتاً به كالأمثلة التي مرت الآن، ثم شرع في بيان ما يعلم به أن هذا الوصف وصف

في النص، لكنه ثابت بالنص، لأن السلم يفتقر إلى العاقد والإعدام صفته فيكون ثابتاً بالنص.

وهذا التعليل يصح على مذهب الشافعي رحمه الله حتى يعدّيه من المؤجل إلى الحال، وعندنا لا يجوز لثبوته بخلاف القياس، وكذا النهي عن بيع الآبق معلول بجهالة المبيع في نفسه على وجه يفضي إلى المنازعة، أو بعجز البائع عن تسليم المبيع، ولا ذكر لهما في النص، لكنهما ثبتا بالنص، لأن الجهالة صفة المبيع، والمبيع ثبت به، والعجز صفة البائع، وهو ثابت به إذ البيع لا يتصور بدون البائع، وكقوله عليه السلام: «لا تنكح الأمة على الحرة»، وعلل الشافعي التحريم بتعريض الحر جزأ منه للرق على غنية منع لتعديه إلى طول الحرة، وليس في النص ذلك، لكن ذكر النكاح يقتضي ناكحاً، وما ثبت بمقتضى النص، فهو كالمنصوص، وإنما استوت هذه الوجوه في كونها ركناً، لأن العلة إنما صارت علة بأثرها وذا لا يوجب الفصل بين هذه الوجوه، فمتى ثبت هذا التأثير لضرب من هذه الضروب، كان علة يجب العمل بها.

(ودلالة كون الوصف علة صلاحه وعدالته بظهور أثره في جنس الحكم

دون غيره فقال (ودلالة كون الوصف علة صلاحه وعدالته) فإن الوصف في القياس بمنزلة الشاهد في الدعوى، فكما يشترط في الشاهد للقبول أن يكون صالحاً، وعادلاً، فكذا في الوصف، وكما أن في الشاهد لا يجوز العمل قبل الصلاح، ولا يجب قبل العدالة، فكذا في الوصف، ثم بين معنى الصلاح والعدالة على غير ترتيب اللف، فبدأ أوّلاً بذكر العدالة بقوله:

(بظهور أثره في جنس الحكم المعلل به) أي بأن ظهر أثر الوصف في جنس الحكم المعلل به من خارج قبل القياس، وإن ظهر أثره في عين ذلك الحكم المعلل به منه، فبالطريق الأولى، وجملته ترتقي إلى أربعة أنواع:

الأول: أن يظهر أثر عين ذلك الوصف في عين ذلك الحكم، وهو متفق عليه كأثر عين الطواف في عين سؤر الهرة.

المعلل به، ونعني بصلاح الوصف ملاءمته، وهو أن يكون على موافقة العلل المنقولة عن رسول الله ﷺ وعن السلف..

كتعليلنا بالصغر في ولاية المناكح، لما يتصل به من العجز، فإنه مؤثر تأثير

والثاني: أن يظهر أثر عين ذلك الوصف في جنس ذلك الحكم وهو الذي ذكره المصنف رحمه الله كالصغر ظهر تأثيره في جنس حكم النكاح، وهو ولاية المال للولي، فكذا في ولاية النكاح.

والثالث: أن يؤثر جنسه في عين ذلك الحكم كإسقاط قضاء الصلاة المتكثرة بعذر الإغماء، فإن لجنس الإغماء، وهو الجنون والحيض تأثيراً في عين إسقاط الصلاة.

والرابع: ما ظهر أثر جنسه في جنس ذلك الحكم كإسقاط الصلاة عن الحائض، فإن لجنسه وهو مشقة السفر تأثيراً في جنس سقوط الصلاة وهو سقوط الركعتين، وهذه الأقسام كلها مقبولة، وقد أطال الكلام فيها صاحب التوضيح.

ثم ذكر بيان الصلاح فقال: (ونعني بصلاح الوصف ملاءمته وهي أن يكون على موافقة العلل المنقولة عن رسول الله ﷺ وعن السلف) بأن تكون علة هذا المجتهد موافقة لعلة استنبط بها النبي عليه السلام والصحابة والتابعون، ولا تكون نابية عنها (كتعليلنا بالصغر في ولاية المناكح) جمع منكح بمعنى النكاح، وقيل: جمع منكوحة، وهو ضعيف.

واختلف في علة ولاية النكاح فعند الشافعي رحمه الله هي البكارة، وعندنا هي الصغر وبينهما عموم وخصوص من وجه، فالصغيرة يجوز أن تكون بكراً، وأن تكون ثيباً، وكذا البكر يجوز أن تكون صغيرة، وأن تكون بالغة، فالبكر الصغيرة يولى عليها اتفاقاً، والثيب البالغة لا يولى عليها اتفاقاً، والثيب الصغيرة يولى عليها عندنا دون الشافعي رحمه الله، والبكر البالغة يولى عليها عند الشافعي رحمه الله، لا عندنا فعندنا للصغر تأثير في ولاية النكاح (لما يتصل به من العجز) إذ الصغيرة عاجزة عن التصرف في نفسها ومالها، ولا تهتدي إليه سبيلاً وقد ظهر تأثيره في ولاية المال بالإتفاق، فكذا في ولاية النكاح.

الطواف، لما يتصل به من الضرورة) اعلم أنه لا خلاف أن جميع أوصاف النص، لا يجوز أن تكون علة، لأن جميع الأوصاف لا توجد، إلا في المنصوص فيؤدي إلى سد باب القياس حينئذ، وليس للمعلل أن يجعل أيّ وصف شاء من الأوصاف علة من غير دليل، لما فيه من رفع الإبتلاء، واختلفوا في دلالة كون الوصف علة للحكم، فقال أهل الطرد: هو الإطراد من غير أن يعتبر فيه معنى يعقل حتى قالوا: الخل مائع لا تبنى القنطرة على جنسه، فلا تزال النجاسة به كالدهن، فهذه علة مطردة لا نقض عليها، وقال: جمهور الفقهاء هو صلاح الوصف، ثم عدالته بمنزلة الشاهد، فإنه لا بد من صلاحه بأن يكون حراً عاقلاً بالغاً، وعدالته باجتنابه عن محظورات دينه ليستدل به على اجتنابه عن الكذب، ثم لا يصح الأداء إلا بلفظ خاص، وهو أشهد أو ما يماثله بلغة أخرى.

ونعني بصلاح الوصف ملاءمته، ومعناها أن يكون موافقاً للعلل المنقولة عن رسول الله، وعن الصحابة غير ناب عن طريقهم في التعليل، لأن الكلام في العلة الشرعية والمقصود إثبات حكم شرعي بها، فلا بد من أن تكون موافقة لما نقل عن الأئمة الذين عرف أحكام الشرع ببيانهم، وبعدالته التأثير أي يكون لجنس ذلك الوصف تأثير في إثبات ذلك الحكم، أو جنس ذلك الحكم، أو لعين ذلك الوصف تأثير في جنس ذلك الحكم أو عينه، وإن عمل به قبل التأثير صح، ولكن لا يجب العمل به، فأما قبل الملاءمة فلا يصح العمل به كالشاهد،

(فإنه) أي الصغر (مؤثر) في إثبات الولاية مثل (تأثير الطواف) في طهارة سؤر الهرة (لما يتصل به من الضرورة) والحرج في كثرة المزاولة والمجيء.

فالحاصل أن وصف الصغر الذي نقول به في ولاية النكاح موافق لوصف الطواف الذي قال به النبي عليه السلام في سؤر الهرة في كونهما مفضيين إلى الحرج، والضرورة، فكما أن الطواف في الهرة صار ضرورة لازمة لطهارة السؤر، فكذا الصغر في النكاح، صار ضرورة لازمة لولاية النكاح

لا يجوز العمل بشهادته قبل ظهور الصلاحية فيه، وبعد ظهور الصلاحية لا يجب العمل بشهادته قبل ظهور عدالته، ولكن يجوز العمل بها حتى لو قضى القاضي بشهادة المستور ينفذ.

وقال بعض الشافعية: عدالة الوصف بكونه مخيلاً أي موقعاً في القلب خيال الصحة، والقبول لأن الأثر لا يحس ليعلم بطريق الحس، فيجب الرجوع إلى شهادة القلب فإذا تخايل في القلب أثر القبول والصحة، كان ذلك حجة للعمل به، كما إذا اشتبهت القبلة ولم يبق عليها دليل محسوس وجب الرجوع إلى شهادة القلب، ويجب العمل بما يقع في قلبه أنه جهة الكعبة، ثم يعرض على الأصول للإحتياط كالشاهد يعرض على المزكين ، إلا أن هناك يعرض حتماً لا إحتياطاً، لأنه يتوهم أن يعترض، ثم بعد أصل الأهلية ما يبطل الشهادة من فسق أو غيره، فأما الوصف فلا يحتمل مثله فتثبت الصلاحية عندهم بالملاءمة على ما فسرنا والعدالة بالأخالة.

وقال بعضهم: عدالته بالعرض على الأصول حتى إذا كان مطرداً سالماً عن النقوض والمعارضات كان معدّلاً، كما أن عدالة الشاهد تثبت بعرض حاله على المزكين، فإذا عرض حاله على المزكين، ولم تجرحه يجب العمل بشهادته، وأدنى ذلك أصلان، إذ لا نهاية للأعلى واحتمال أن يرده مزك آخر لا يعتبر، ولأن التزكية بالإحتمال لا ترد، وهذا بناء على أصله أن العدد في التزكية شرط.

فعلى القول الأول: يصح العمل به قبل العرض، لأنه صار معدّلاً بكونه مخيلاً، وإنما العرض على الأصول احتياط والنقض جرح، أي يجرح الوصف، ويخرجه من أن يكون علة كجرح الشاهد بالرق والمعارضة دفع أي لا يمنع الوصف عن العلية، ولكن يدفع الحكم بعلة أخرى كشاهد آخر يشهد بخلاف ما شهد به العدل.

وعلى الثاني لا يصح، لأنه يصير حجة ونحن نقول: يحتاج إلى إثبات صحة علية ما لا يحس، ولا يعاين وهو ما جعل علماً على حكم النص، وما لا يحس فإنما يعلم بأثره الذي ظهر في موضع من المواضع، ألا ترى أن الطريق في

معرفة عدالة الشاهد بالنظر إلى أثر دينه في احترازه عن محظور دينه، فيستدل به على احترازه عن شهادة الزور، وكذلك الدلالة على إثبات الصانع يكون بآثار صنعه وهو جل وعلا غير محسوس، فكذا هنا يعرف أثر الوصف بطريق الوصف، والبيان على وجه مجمع عليه إذ لو لم يكن كذلك لا يجدي نفعاً على ما نبين في طهارة سؤر الهرة، وغيرها إن شاء الله تعالى.

وهذا كالأثر المحسوس الدال على غير المحسوس كالبناء فإنه يدل على الباني، وأما الأخالة فهي مجرد الظن، والظن لا يغني من الحق شيئاً، وغايته أن يجعل بمنزلة الإلهام، وهو لا يصلح للإلزام على الغير، لأنه باطن لا يطلع عليه غيره، فلا يكون حجة على الغير، كالتحري فإن ما يؤدي إليه تحرّيه لا يكون حجة على غيره، حتى لا يلزم الغير اتباعه في ذلك، ولا دليلاً شرعياً لأن الله تعالى أجرى الأحكام على الظواهر، ولأنه دعوى لا تنفك عن المعارضة، لأن خصمه يقول: تخايل في قلبي أثر القبول والصحة للوصف الذي يدعيه، والتعارض لا يجوز أن يكون لازماً في الحجج الشرعية، كما لا تجوز المناقضة، لأن ذا لا يليق بالحكيم لكونه أمارة الجهل، وكذا الإطراد والعرض على الأصول لا يصلح دليلاً، لأنه عبارة عن عموم شهادة هذا الوصف في الأصول، فيكون نظير كثرة أداء الشهادة من الشهود، وذا لا يوجب عدالته.

قوله: الأصول مزكون، قلنا: لا كذلك، بل كل أصل شاهد، فالأصول كجماعة الشهود، والإطراد في الأصول بمنزلة كثرة الشهود، وكيف يصح أن يجعل الأصول مزكين، ولا معرفة لهم بهذا الوصف، وحاله وأنى تصح التزكية ممن لا خبرة له، ولا معرفة له بحال الشهود، فإن قيل: المعجزة إنما صارت آية لسلامتها عن المعارضة، كما قال تعالى: ﴿قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً﴾.

قلنا: لا كذلك، بل لكونها خارجة عن مقدور البشر، وفرقهم بين الشاهد والوصف بأنه يتوهم أن يعرض بعد أصل الأهلية ما يبطل الشهادة بالفسق، لأنه مبتلى بالطاعة منهي عن المعصية، بخلاف الوصف باطل، لأن

الـوصف بعد كـونه مـلائماً بقي الاحتمـال في أصله أن الشرع جعله علة أم لا، لأنه لم يصر علة بذاته، بل بجعل الشرع إياه علة، لأن علل الشرع جعلية، فإن رد عليـه نقض، أو معـارضـة تبـين بـه أن الشـرع مـا جعله علة للحكم، لأن المناقضة، أو المعارضة لا ترد على العلل الشرعية، لما مر، فإذا لم يكن حجة ثمـة للاحتمال في الوصف فلان لا يكون حجة هنـا للاحتمـال في الأصل أولى، فـإن قيل: الإحالة إلى التأثير إحالة إلى ما لا يعقل، فلا يصح الاحتجاج به.

قلنـا: لا كذلـك، بـل الأثـر من حيث اللغـة محسـوس كـأثـر المشي عـلى الأرض، فإنه يدل على الماشي عقلاً، وأثر الجرح بالأعضاء، وأثر الدواء المسهـل في الإسهال، ومن حيث الشرع معلوم أيضاً كما مر في عدالة الشاهـد أنها تتعرف بأثر دينه في امتناعه عن محظور دينه، فالأثر وهو الامتناع معقول.

والدليل عـلى أن صحة العلة بـالتأثـير العلل المنقولـة عن رسول الله عليـه السلام كقوله: «الهرة ليست بنجسة لأنها من الطوّافين عليكم» فقد علل لسقوط النجـاسة بضـرورة الطوف علينـا، فللضرورات تـأثير في إسقـاط حكم الحـرمـة والنجاسة،قال الله تعالى: ﴿فمن اضْطُر غَيرَ بَاغٍ ولا عادٍ، فلا إثْمَ عَليهِ﴾[1] ومتى اضطر إلى أكل الميتة، أو الدم، فـإنه يسقط اعتبـار نجاستهـا حتى لا يجب عليه غسل الفم واليد لمكان الضرورة، وقوله عليه السلام للمستحاضة: «إنه دم عرق انفجر، توضئي لكل صلاة» فقد أوجب بهذا النص الطهارة بالدم بمعنى النجاسة لا بكـونه جسـماً ومائعاً، وبأنه غير معتـاد بخلاف الحيض والنفـاس، فإنهما لا يـوحيان الـطهارة، بـل ينقضانها لأنهما معتـادان لبنات آدم، فيلحق الحـرج فيهما بخلاف دم الاستحاضة، لأنه غير معتاد فلا يلحق الحرج فيه وعلقه بـالإنفجار، ولـه أثر في الخـروج والوصـول إلى موضـع يجب تطهيـره فلقيام النجـاسة أثـر في

---

(١) سورة البقرة: الآية ١٧٣.

التطهير لقوله تعالى: ﴿وثيابك فطهر﴾[1] وقوله عليه السلام في المني: «اغسليه إن كان رطباً وافركيه إن كان يابساً» ووجوب التطهير لا يكون إلا بعد وجود النجاسة، ولما كان الإنفجار آفة ومرضاً لازماً كان له أثر في التخفيف، فلهذا بقينا الطهارة مع وجود الحدث المنافي في وقت الحاجة ليتمكن المكلف من التقصي عن عهدةالتكليف، وقوله عليه السلام لعمر رضي الله عنه وقد سأله عن القبلة من الصائم «أرأيت لو تمضمضت بماء، ثم مججته أكان يضرك فقال: لا؟ فقال: ففيم إذاً» فقد علل لعدم الفطر بعلة مؤثرة، وهي المضمضة بالماء من غير ابتلاع، أي الفطر ضد الصوم، والصوم كف عن شهوة البطن والفرج، والقبلة مقدمة قضاء شهوة الفرج، كالمضمضة للبطن إذ ليس فيهما قضاء الشهوة، ثم هناك لا يفسد الصوم، فكذا هنا وقوله عليه السلام في تحريم الصدقة على بني هاشم: «أرأيت لو تمضمضت بماء، ثم مججته أكنت شاربه، فقد علل بمعنى مؤثر، وهو أن الصدقة مطهرة من الآثام لقوله تعالى: ﴿خذ من أموالهم صدقة تطهرهم﴾[2] فكانت وسخاً كالماء المستعمل، والامتناع من شرب ذلك من معالي الأمور فكذلك حرمة الصدقة على بني هاشم، يكون أخذاً مما هو من معالي الأمور تعظيماً لهم، وإكراماً، وعن الصحابة فإنهم اختلفوا في ميراث الجد مع الأخوة، فقال أبو بكر وابن عباس رضي الله عنهما: لا يرث الأخ مع الجد، وقال علي، وابن مسعود، وزيد رضي الله عنهم: يرث فشبه عليّ الأخوين بشجرة أنبتت غصنين والجد مع النافلة بشجرة نبت منها غصن، ثم نبت من غصنها غصن، فالقرب بين غصني الشجرة أظهر من القرب بين أصل الشجرة، والغصن النابت من غصنيها، لأن بين الغصنين مجاورة من غير واسطة، وبين الغصن الثاني، وأصل الشجرة مجاورة بواسطة الغصن الأول، فعلى هذا ينبغي أن يقدم الأخ على الجد إلا أن في الجد معنى آخر، وهو الولاد، وشبه زيد الأخوين بواد تشعب منه نهران، والجد مع النافلة بواد تشعب منه نهر، ثم تشعب من النهر جدول، فالقرب بين النهرين أظهر منه بين الجدول، وأصل

---

(١) سورة المدثر: الآية ٤.

(٢) سورة التوبة: الآية ١٠٣.

الوادي لأن قرب أحد النهرين بالآخر بلا واسطة، وقرب الجدول من الوادي بواسطة النهر، وهذا يوجب تقديم الأخوة على الجد، إلا أن قرب الجدول من الوادي، وإن كان بواسطة فهو قرب جزئية، لأنه جزء من النهر الذي هو جزء من الوادي، فكان لكل واحد منهما نوع ترجيح على الآخر فاستويا.

وقال ابن عباس: ألا يتقي الله زيد، يجعل ابن الإبن ابناً، ولا يجعل أب الأب أباً، فاعتبر أحد الطرفين بالطرف الآخر في القرب يعني أن ابن الابن أقوى من الأخ، فكذا الجد لاستوائهما في الإتصال، والجزئية إذ كل واحد منهما يتصل بواسطة، فعللوا بمعان مؤثرة، فعلم أنهم اعتبروا التأثير.

وقال عبادة بن الصامت: النبيذ إذا طبخ أدنى طبخة حرام، وهو قول الشافعي رحمه الله، وعندنا يحل وهو قول عمر رضي الله عنه فقال عبادة: ما أرى النار تحل شيئاً، يعني أنه قبل الطبخ إذا صار مسكراً يكون حراماً إجماعاً، فكذا بعده إذ النار لا تحل شيئاً، فقال عمر: أليس يكون خمراً، ثم يصير خلاً فتشربه، فعلل بمعنى مؤثر، وهو تغير الطباع فإن المني كان دماً، ثم يصير نطفة، ثم يصير إنساناً، ولا يبقى صفة النجاسة، وكذا الحمار إذا صار ملحاً يطهر لهذا، وعن السلف.

وقد قال أبو حنيفة رحمه الله في اثنين اشتريا عبداً، وهو ابن أحدهما إنه لا يضمن لشريكه، لأنه أعتقه برضاه، والرضا مؤثر في إسقاط ضمان العدوان، كما لو أذن له نصاً أن يعتقه، وهذا لأن الضمان يجب حقاً له بطريق الجبر، وقد رضي بسقوط حقه، فلا حاجة إلى الجبر، وإنما الشأن في إثباته.

وبيانه أن الرضا ثبت صريحاً مرة، وحكماً مرة، وحكماً أخرى، وهو أن يباشر علة الحكم فيصير راضياً به، وقد باشر الشريك العلة، لأن إيجاب البائع واحد، فلا بد أن يكون القبول واحداً، فصار قبولها وإيجابه علة واحدة، ثم انقسم الحكم بحق المزاحمة، لا لانقسام العلة.

وقال أبو حنيفة ومحمد رحمها الله فيمن أودع صبياً مالاً فاستهلكه لا

ضمـان عليه، لأنـه سلطه عـلى استهـلاكـه، والتسليط مؤثـر في إسقـاط ضمـان الإتلاف، والشأن في إثباته وبيـانه: أنـه أثبت يده عـلى المال، وليس التسليط إلا هذا.

والتسليط على الإستهلاك رضا بالاستهـلاك، والرضـا بالإستهـلاك يسقط الضمان عن المستهلك، والتقييد بالحفظ يصح في حق البالغ لا في حق الصبي، لأنه لا ولاية له عليه.

وقال الشافعي في الزنا إنه لا يوجب حرمة المصاهرة لأن الـزنا فعـل رجمت عليه، والنكاح أمر حمدت عليه، وهذا استـدلال بوصف مؤثـر في الفرق بينهـما، يعني أن ثبوت حرمة المصاهرة بطريق النعمة، فيكون سببها ما يحمد المرء عليـه، ولا يجوز أن يكون سببها ما يعاقب عليه وهو الزنا الموجب للرجم، وفي النكـاح أنـه لا يثبت بشهادة النسـاء مع الـرجال، لأن النكـاح ليس بمال، وهـذا تعليـل بـوصف مؤثـر لأن الأصـل في شهـادة النسـاء عـدم القبـول لما فيهن من الغفلة والنسيان، وإنما قبلنا في الأموال لعموم البلوى، لأنه يكـثر وجودهـا، فلو لم تقبل شهادتهن، ثم لأدى إلى الحرج.

أما النكاح فلا يكثر وجـوده فلو لم تقبل شهـادتهن لأدى إلى الحرج، ولأنـه عـظيم الخطر، فـلا يثبت إلا بحجة أصليـة خـاليـة عن الشبهـة، ولما ثبت أنهما اعتمدوا التأثـير عللنا في الفـروع على هـذا النمط، فقلنا في مسـح الرأس: إنه مسح، فلا يسن تثليثه كمسح الخف، لأن صفة المسح قـد أثرت في التخفيف في فرضه حتى لم يستوعب محله، ولهذا يتأدى الفرض بالبعض بخلاف الغسـل فإنـه لا يتـأدى إلا باستعمـال كل المحـل ففي سنته أولى وقـال الشافعي رحمـه الله إنه ركن في الوضوء، فيسن فيه التكرار كالغسل.

قلنا: صفة الركنية لا تؤثر في إبطال التخفيف، لثبوت الركنيـة في التيمم، ومسح الخف، وعدم التكـرار، وعللنا في ولايـة المناكـح بالصغـر والبلوغ فقلنا: البنت الصغيرة يزوّجها أبوهـا كرهـاً لأنها صغيرة فـأشبهت البكر الصغيـرة، ولا يزوّج البكر البالغة إلا برضاها، لأنها بالغة فأشبهت الثيب البالغة.

وقال الشافعي: في الثيب الصغيرة لا يزوّجها أبوها لأنها ثيب، وقال في البكر البالغة: يزوّجها من غير رضاها لأنها بكر، والمؤثر ما قلنا.

لأن الولاية شرعت نظراً للمولى عليه لعجزه عن مباشرة ذلك بنفسه مع حاجته إلى مقصوده كالنفقة، فإنها شرعت حقاً للعاجز والمؤثر في ذلك الصغر، فله أثر في إثبات الولاية مالاً، لأن العجز يلازمه لقصور عقله، ولهذا سقطت التكاليف الشرعية بسببه، وهذه الولاية من جنسها، وللبلوغ أثر في قطع ولاية الغير في حق المال، فكذا في النكاح فصح التعليل بالعجز لوجود والقدرة لعدم الولاية لا بالبكارة والثيابة، لأنه لا أثر لهما وعللنا في صوم رمضان بأنه صوم عين، فيتأدى بمطلق النية كالنفل، وما قلنا مؤثر في سقوط التعيين، لأن النية في الأصل للتعيين، وقطع المزاحم، وليس في رمضان صوم غير فرضه، فكان عيناً فيه، فيصاب بمطلق الإسم واستغنى عن التعيين، وعللوا بأنه صوم فرض، فأشبه القضاء.

قلنا: كونه فرضاً لا أثر له إلا في إصابة المأمور به، ولا ينفي صفة التعين.

والحاصل أن أصل النية إنما احتيج إليه لتتميز العبادة من العادة وقد وجد، وإنما يحتاج إلى نية التعيين لقطع المزاحم، ولا مزاحم هنا، فإن قيل: كيف يكون هذا قياساً، والقياس لا يكون إلا بأصل وفرع، لأنه تقدير الشيء بالشيء، فبمجرد ذكر الوصف بدون الرد إلى الأصل، لا يكون قياساً، قلنا: التعليل بالأثر لا يكون إلا بأصل مجمع عليه، ولكنه يستغنى عن ذكره لوضوحه، كما قلنا في إيداع الصبي إنه لا يضمن إذا استهلك، لأنه سلطه على استهلاكه، فمتى أنكر الخصم أن يكون التسليط علة رددناه إلى المجمع عليه بأن أباح لصبي طعاماً، فتناوله، فإنه لا يضمن لأن بالإباحة سلطه على تناوله على أنا لا نسمي ما لا أصل له قياساً بل علة شرعية ثابتة بالرأي، فيكون بمنزلة نص لا يحتاج إلى أصل، كقوله عليه السلام: «ملكتِ بُضعك فاختاري» وهذا كما قال الشافعي إن تعليل النص بعلة تتعدى إلى الفرع يكون قياساً، وبعلة لا تتعدى لا يكون

قياساً، بل يكون بيان علة شرعية للحكم (دون الإطراد وجوداً، أو وجوداً وعدماً، لأن الوجود قد يكون اتفاقاً) إعلم أن أهل الطرد اتفقوا بأن الإطراد دليل الصحة، لكنهم اختلفوا في تفسيره.

فقال بعضهم: هو وجود الحكم عند وجود الوصف في جميع الأصول.

وقال بعضهم: هو الوجود عند الوجود والعدم عند العدم.

وقال بعضهم: لا يصير حجة إلا بدوران الحكم معه، وجوداً وعدماً، والنص قائم في الحالين، ولا حكم له والمراد بالحالين: حال وجود الوصف، وعدمه احتجوا بأن دلائل صحة القياس لا تخص وصفاً دون وصف لأن النص لم ينطق بأن العلة هذا الوصف دون ذلك الوصف، وكل وصف وجد الحكم عنده بمنزلة نص من النصوص صالح، لأن يكون علة، لأن وصف النص تبع للنص، فجاز تعليق الحكم به، وإن لم يعقل له معنى كما في النص، ولأن علل الشرع أمارات على الأحكام غير موجبة بنفسها بخلاف العلل العقلية، فلا حاجة بنا إلى معنى يعقل، لأن شرط صحة الأمارة الإطراد لا غير.

ألا ترى أنها كانت قبل الشريعة، ولا أحكام، فلو كانت موجبات بذواتها لما تخلف الأحكام عنها، كما في العلل العقلية، وإن كانت أمارات على الأحكام

(دون الإطراد) متعلق بقوله: صلاحه وعدالته، أي دليل كون الوصف علة صلاحه وعدالته، وهو المسمى بالمؤثرية دون الاطراد، وهو المسمى بالطردية.

ومعنى الإطراد دوران الحكم مع الوصف (وجوداً وعدماً أو وجوداً فقط) وإنما قال ذلك لأنهم اختلفوا في معناه، فقيل وجود الحكم عند وجوده وعدمه عند عدمه، وقيل: وجوده عند وجوده، ولا يشترط عدمه عند عدمه، وعلى كل تقدير ليس هو بحجة عندنا ما لم يظهر تأثيره.

(لأن الوجود قد يكون إتفاقياً) كما في وجود الحكم عند الشرط فلا يدل على كونه علة والعدم لا دخل له في علية شيء بالبداهة، ولظهوره لم يتعرض له.

كان الأصل فيها وجود الحكم عندها، لا بها إذ الموجب للأحكام في الحقيقة هو الله تعالى.

والجواب أن الشرع جعل الأصل شاهداً كما جعل الأمة شهداء، وذا لا يدل على أن كل لفظ منهم شهادة بل ذلك يحصل بلفظ خاص، وهو لفظ الشهادة، فإنها تنبيء عن المشاهدة بخلاف أحلف، وأعلم، فكذلك هنا لا يتعلق الحكم بلا وصف بل بوصف خاص له أثر، وعلل الشرع أمارات بمعنى أنها غير موجبة بذواتها، بل بجعل الشارع إياها موجبة للحكم، وقول فخر الإسلام.

فأما قوله: إنها أمارات فكذلك في حق الله تعالى، فأما في حق العباد فإنهم مبتلون بنسبة الأحكام إلى العلل، كما نسبت الأجزية إلى أفعالهم، وكما نسب الملك إلى البيع والقصاص إلى القتل، فكانت غير موجبة في الأصل، ولكنها جعلت موجبة في حقنا على ما يليق بها وهو النسبة بأن يقال: هذا حكم ذلك، لا أنها مؤثرة في وجودها إذ الموجد هو الله تعالى مشكل، لأن الله تعالى يتعالى عن أن يعلم الأشياء بالأمارة، فيحتمل أن يكون مراده أن معنى الأمارة أن لا يكون موجباً، ويكون معلماً أي أنها غير موجبات في حق الله تعالى، لأن الموجب هو الله، إلا أنها معلمات، وإذا لم يتعلق الحكم بكل وصف.

والحكم كما يوجد مع العلة ويطرد معها يوجد مع الشرط ويطرد معه، فإن من قال لعبده: أنت حر إن كلمت زيداً دار وجود العتق مع الكلام وهو شرط، كما دار مع قوله: أنت حر وهو علة، ولأن الوجود قد يكون اتفاقاً، فلا بد من دليل آخر غير الوجود يميز بين الشرط والعلة، وذلك هو الأثر، فإنه لا أثر للشرط في إيجاب الحكم، وللعلة أثر فيه.

فإن قالوا: سلمنا أن الوجود عند الوجود قد يكون اتفاقاً، لكن لما عدم عند عدمه علم أن الوجود عنده ما كان اتفاقاً، فكان دليلاً على أنه علة، قلنا: العدم عند العدم لا يدل على العلية، لأنه يزاحمه الشرط فيه، فإن الحول شرط،

وقد دار وجوب الزكاة معه وجوداً وعدماً، ولأن الإطراد إنما يثبت بكون الوصف شاهداً اينما وجد في كل أصل على العموم، فلا يكون عموم شهادته دليلاً على عدالته، كما إذا كرّر الشاهد شهادته في مجلس القضاء، فإنه لا يصير تكرار شهادته منه تعديلاً، ولأن كل أصل شاهد بنفسه بذلك الوصف، فيكون بمنزلة شهود يكثرون، فلا تصير الكثرة تعديلاً لمن لم يكن عدلاً قبل الكثرة، ولأن وجود الشيء ليس بعلة لبقائه، مع أن البقاء أسهل من الإبتداء، فكيف يصلح علة للوجود في غيره من حيث الوجود؟.

ولو جعل مجرد الطرد علة لكان وجود الوصف في الأصل علة للوجود في الفرع، وإنه لا يجوز، والعدم ليس بشيء، فلا يصلح دليلاً على عدم الحكم وكيف يصلح دليلاً مع إحتمال أن الحكم يثبت بعلة أخرى، فلا يصح أن يكون عدمه شرطاً للعلية، ولأن نهاية الطرد الجهل، لأنه وإن اجتهد فللسائل أن يقول: لم قلت: إنه ليس وراء ما قلت أصل آخر مناقض، أو معارض فيضطر إلى أن يقول: لم يثبت عندي أصل مناقض أو معارض.

فالحاصل أن وجود الحكم ولا علة ليس بدليل على فساد العلة، لجواز وجوده بغيره، لأن الحكم يجوز أن يكون معلولاً بعلل شتى، فانتقاض الوضوء قد يكون بالنوم مضطجعاً، والإغماء والجنون، وغير ذلك، ووجود العلة، ولا حكم معه لا يدل على الفساد أيضاً لجواز أن يقف الحكم لفوت وصف من العلة، وذلك الوصف ليس بعلة بنفسه، فالنصاب علة لوجوب الزكاة، ولا حكم له قبل الحول، وهو ليس بركن العلة، ولكن النصاب بصفة البقاء حولاً صار علة عاملة، وبدون صفة البقاء لا يعمل مع وجود ما هو ركن العلة تاماً، ولهذا صح تعجيل الأداء قبل الحول، وذا لا يجوز قبل تمام الركن، كما لو عجل قبل النصاب، وإذا كان كذلك، فلا يكون هذا مناقضة، ولا ذكره، وقد دل عليه التعليل تخصيصاً أي ذكر وجود العلة، ولا حكم له لا يكون تخصيصاً للعلة، كما لم يكن مناقضة، فالحاصل أن قول المعلل دل التعليل على ثبوت هذا الحكم، لكنه لم يجب لمانع لا يكون تخصيصاً للعلة، لأنه لا يجوز عندنا، بل امتناع الحكم لفوت وصف من العلة، وإن كانت صورة العلة موجودة، وسيأتي

تقريره في موضعه إن شاء الله تعالى، وأما من شرط أن يكون النص قائماً في الحالين، ولا حكم له فقد احتج بآية الوضوء ففي النص ذكر القيام إلى الصلاة، وهي لما عللت بالحدث دار وجوب الطهارة معه وجوداً وعدماً فالنص قائم في الحالين ولا حكم له.

بيانه أنه لو كان قاعداً، وهو محدث يجب عليه الوضوء، ولو كان قائماً وهو متوضىء لا يجب عليه الوضوء، فلما علل قوله عليه السلام لا يقضي القاضي حين يقضي، وهو غضبان لشغل القلب دار المنع معه وجوداً وعدماً، حتى إذا كان به أدنى غضب لا يشغل قلبه حل له القضاء، وإذا كان به وجع شاغل قلبه، أو خوف حرم القضاء، إلا أن هذا شرط فاسد لما مر أن من شرط صحة التعليل أن يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبل التعليل وآية الوضوء غير معلولة بالحدث والوضوء إنما يجب للصلاة لما تقدم، ولكن لا يجب إلا على محدث، فالحدث شرط زيد في الآية، لا بالرأي، بل بصيغة النص ودلالته، أما الصيغة فلأنه ذكر التيمم الذي هو يدل عن الوضوء معلقاً بالحدث، حيث قال تعالى: ﴿وإن كنتم مرضى، أو على سفر، أو جاء أحد منكم من الغائط أولامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا﴾[1] والنص في البدل نص في الأصل، لأن البدل إنما يجب عند عدم الأصل بما يجب به الأصل لأنه يفارقه بحاله لا بسببه أي يتأدى بخلاف ما يتأدى به الأصل، لكن السبب متحد، فتبين أن المراد بالآية إذا قمتم إلى الصلاة وأنتم محدثون، ولكن سقط ذكر الحدث اختصاراً، وقال في الإغتسال، وهو أعظم الطهرين ﴿وان كنتم جنباً فاطهروا﴾[2] فالنص على الحدث في الكبرى نص عليه في الصغرى، وأما الدلالة فقوله تعالى: ﴿إذا قمتم إلى الصلاة﴾ أي من مضاجعكم وهو كناية عن النوم والنوم دليل الحدث، فيكون الحدث ثابتاً بدلالة النص، وإنما اختير هذا النظم، لأن الوضوء مطهر، فدل على قيام النجاسة فاستغنى عن ذكره وهذا، لأنها لو لم تكن ثابتة، لكان

---

(١) سورة النساء: الآية ٤٣.

(٢) سورة المائدة: الآية ٦.

التطهير اثبات الثابت، وهو محال بخلاف التيمم، لأن التراب غير مطهر ذاتاً، بل هو ملوث فلم يدل على قيام النجاسة، فاحتيج إلى ذكر الحدث صريحاً، والوضوء متعلق بالصلاة، والحدث شرطه، فلم يذكر الحدث صريحاً ليعلم أنه سنة، وفرض فإذا أراد الصلاة وهو محدث يكون الوضوء فرضاً، وإذا لم يكن محدثاً يكون الوضوء سنة امتثالاً لا لظاهر الأمر، وأما الغسل فلا يسن لكل صلاة فلم يشرع إلا مقروناً بالحدث لعدم تنوعه، والحديث معلول بشغل القلب بالإجماع وقوله: إذا كان به أدنى غضب لا يشغل قلبه ممنوع، لأنه لا يوجد غضب بلا شغل، ولا يحل القضاء إلا بعد سكونه، وإنما التعليل للتعدية أي الغرض من التعليل تعدية حكم النص إلى موضع لا نص فيه بذلك المعنى، فكيف يجوز أن لا يبقى حكم للنص بعد التعليل، وإنما عللناه بالشغل ليثبت الحكم بالشغل عند عدم الغضب، لا أن لا يثبت الحكم عند الغضب (ومن جنسه التعليل بالنفي، لأن استقصاء العدم لا يمنع الوجود من وجه آخر) أي ومن جنس الإطراد التعليل بالنفي، وكذا وكذا، وهذا لأن كل واحد منها احتجاج بما لا يصلح دليلاً إلا أن الطرد لما كان على نهج العلل من حيث إن في العلل المؤثرة وجود الحكم عند وجود العلة أيضاً، إلا أن الحكم مضاف إليها لكونها مؤثرة لا للوجود فحسب قدم على سائر الأقسام (كقول الشافعي رحمه الله في النكاح بشهادة النساء مع الرجال إنه ليس بمال) فصار كالحدود وفي الأخ أنه لا يعتق

(ومثله التعليل بالنفي) أي مثل الإطراد في عدم صلاحيته للدليل التعليل بالنفي، ووقع في بعض النسخ قوله: ومن جنسه (لأن استقصاء العدم لا يمنع الوجود من وجه آخر) لأن الحكم قد يثبت بعلل شتى، فلا يلزم من انتفاء علتها انتفاء جميع العلل من الدنيا حتى يكون نفي العلة دالاً على نفي الحكم (كقول الشافعي رحمه الله في النكاح) أي في عدم انعقاد النكاح (بشهادة النساء مع الرجال أنه ليس بمال) وكل ما هو ليس بمال لا ينعقد بشهادة النساء مع الرجال، فلا بد في إثباته من أن يكونا رجلين دون رجل وامرأتين، وعندنا ليس لعدم المالية تأثير في عدم صحته بالنساء، لأن علة صحة شهادة النساء هي كونه مما لا

على الأخ، لأنه لا بعضية بينهما.

وفي المختلعة أنه لا نكاح بينهما، فلا يلحقها الطلاق، وفي إسلام المروي بالمروي أنهما مالان لم يجمعهما طعم، ولا ثمنية، فيجوز فهذا كله استدلال بعدم الوصف والعدم لا يصلح أن يكون موجباً حكماً (إلا أن يكون السبب معيناً،

كقول محمد في ولد الغصب: إنه لم يضمن لأنه لم يغضب الولد) وكقوله: لا خمس في اللؤلؤ، لأنه لم يوجف عليه المسلمون، وهذا لأن ضمان الغصب سببه واحد عين وهو الغصب، فيصح الاستدلال بعدم الغصب على عدم الضمان، وكذا إذا كان دليل الحكم معلوماً في الشرع بالإجماع واحداً لا ثاني له نحو الخمس، فإنه واجب في الغنيمة لا غير وطريقها الإيجاف عليه بالخيل والركاب، فصح الاستدلال بانتفاء الإيجاف عليه بالخيل والركاب لنفي الخمس، وتحقيقه أن الخمس إنما يجب فيما كان في أيدي الأعادي، ووقع في

يسقط بشبهة لا كونه مالاً بخلاف الحدود والقصاص، مما يندرىء بالشبهات، فإنه لا يثبت بشهادة النساء قط، وأيضاً هو أدنى درجة من المال بدليل ثبوته بالهزل الذي لا يثبت به المال، فلما كان المال يثبت بشهادة النساء، فبالأولى أن يثبت بها النكاح (إلا أن يكون السبب معيناً) استثناء مفرغ من قوله: ومثله التعليل بالنفي، أي لا يقبل التعليل بالنفي في حال من الأحوال إلا في حال كون السبب معيناً فإن عدمه يمنع وجود الحكم من وجه آخر، إذ لا وجه له (كقول محمد رحمه الله في ولد الغصب انه لم يضمن لأنه لم يغصب) فإن من غصب جارية حاملة فولدت في يد الغاصب، ثم هلكا يضمن قيمة الجارية دون الولد، لأن الغصب إنما وقع على الجارية، دون الولد فقد علل محمد رحمه الله ههنا بالنفي بأن علة الضمان في هذه الصورة ليست إلا الغصب، فبانتفائه ينتفي الضمان ضرورة، وهكذا قوله في المستخرج من البحر كاللؤلؤ والعنبر إنه لا خمس فيه، لأنه لم يوجف عليه المسلمون، فإن علة وجوب خمس الغنيمةليست إلا إيجاف المسلمين بالخيل، وهو منتف ههنا.

أيدينا بإيجاف الخيل والركـاب، والمستخرج من البحـر لم يكن في أيدي الأعـادي قط، لأن قهر الماء يمنع قهر الغير عليه، فلم يكن غنيمة، فلا يجب الخمس، فأما تعليله بأنه ليس بمـال فلا يمنع قيام وصف له أثر في صحة النكاح بشهادة النساء مع الرجال، وهو أن النكاح من جنس ما لا يسقط بالشبهات، بل هـو من جنس ما يثبت مع الشبهات، فكان هذا فوق الأموال بدرجة، ألا ترى أنه يثبت مع الهزل الذي لا يثبت به المال فلأن يثبت بما يثبت به المال أولى، وكذا اللابعضية لا تمنـع قيام وصف آخر له أثر في العتق، وهو المحرمية، وهذا لأن هذه قرابة صينت عن أدنى الذلين، وهو الاستفراش فلأن تصان عن أعلاهما، وهـو الاسترقـاق أولى، وكذا اللانكاح لا يمنع قيام وصف آخر له أثر في وقوع الطلاق، وهـو العدة لأنها من آثار النكاح فألحقت به، وكذا اللاطعم والـلاثمنية لا يمنـع قيام وصف آخر بفسـد السلم، وهـو الجنسيـة، فـإنها بـانفـرادهـا تحـرم النســاء (والاحتجـاج بـاستصحاب الحـال لأن المثبت ليس بمبق، وذلـك في كـل حكم عـرف وجـوبـه بدليله ثم وقع الشك في زواله . .

(والإحتجـاج باستصحـاب الحال) عـطف عـلى التعليـل بـالنفي أي مثـل الإطراد الاحتجاج باستصحاب الحـال في عدم صـلاحيته للدليـل، ومعناه طلب صحبة الحال للماضي بأن يحكم على الحال، بمثل ما حكم في الماضي.

وحاصله إبقاء ما كان على ما كان بمجرد أنه لم يوجد له دليـل مزيـل، وهو حجة عند الشافعي رحمه الله استدلالاً ببقاء الشرائع بعد وفاته عليه السلام، وعندنـا هو ليس بحجة.

(لأن المثبت ليس بمبق) فلا يلزم أن يكون الـدليل الـذي أوجبه ابتـداء في الزمان الماضي مبقياً له في زمان الحال، لأن البقاء عرض حادث غير الوجود، ولا بد له من سبب على حدة.

وأما بقاء الشرائع فلقيـام الأدلة عـلى كونـه خاتم النبيـين، ولا يبعث بعده أحد ينسخها، لا بمجرد استصحاب الحال (وذلك) الاستصحاب بالحـال يتحقق (في كل حكم عرف وجـوبه بـدليله ثم وقع الشـك في زواله) ومن غـير أن يقوم

فكان استصحاب حال البقاء على ذلك موجباً عند الشافعي، وعندنا لا يكون حجة موجبة، لكنها حجة دافعة) اعلم أن الإستصحاب هو التمسك بالحكم الثابت في حالة البقاء مأخوذ من المصاحبة، وهي ملازمة ذلك الحكم ما لم يوجد المغير، ولا خلاف في عدم جواز العمل بالإستصحاب إذا كان قبل التأمل والإجتهاد في طلب الدليل المغير، ولا خلاف في وجوب العمل به إذا ثبت العلم يقيناً بعدم الدليل المغير بطريق الخبر عن صاحب الوحي، أو بطريق الحس، فيما يعرف به لحصول العلم بالبقاء حينئذ.

وإنما الخلاف في استصحاب حكم الحال لعدم دليل مغير بطريق النظر والإجتهاد بقدر الوسع مع احتمال قيام الدليل من حيث لا يشعر به.

فقال بعضهم: لا يكون حجة أصلاً لا لإبقاء ما كان على ما كان، ولا لإثبات أمر لم يكن، لأن حكم الدليل هو الثبوت دون البقاء، فلم يكن على البقاء دليل، فيكون قولاً بوجود الحكم في حالة البقاء، بلا دليل.

وقال الشافعي رحمه الله: إنه يصلح حجة للإلزام على الغير، وقال: أكثر الفقهاء هو حجة لإبقاء ما كان على ما كان، ولا يصلح حجة في حق الإلزام على الخصم، ولا لإثبات أمر لم يكن، لأن الظاهر أن الحكم متى ثبت يبقى، وإن كان الدليل المثبت لا يوجب البقاء، والظاهر يكفي حجة لإبقاء ما كان على ما كان، لا للإلزام على الغير كظاهر اليد يصلح حجة للدفع دون الإلزام (حتى قلنا في الشقص: إذا بيع من الدار وطلب الشريك الشفعة فأنكر المشتري ملك

دليل بقائه، أو عدمه مع التأمل والإجتهاد فيه (فكان استصحاب حال البقاء على ذلك) الوجود (موجباً عند الشافعي رحمه الله) أي حجة ملزمة على الخصم، (وعندنا لا يكون حجة موجبة، ولكنها حجة دافعة) لإلزام الخصم عليه، وفائدة الخلاف تظهر فيما ذكره بقوله: (حتى قلنا في الشقص إذا بيع من الدار وطلب الشريك الشفعة، فأنكر المشتري ملك الطالب في ما في يده) أي في السهم الآخر الذي في يده ويقول: إنه بالإعارة عندك.

الطالب) أي طالب الشفعة (فيما في يده إن القول قوله) أي قـول الطالب في حق ثبوت الملك له (ولا تجب الشفعـة إلا ببينة) لأن ظـاهر اليـد، لا يصلح للإلـزام على الغير.

(وقال الشافعي: تجب بغير بينة) لأن يده لما كانت ثابتـة وهي دليل ظـاهر حكم بثبوت الملك له، وإذا ثبت الملك كان له أن يأخذ بالشفعة، وإنما فرضنا في الشقص، لأن الشفعـة عنده لا تثبت بـالجوار، وكحيـاة المفقود لمـا كان الـظاهـر بقـاءها صلح حجـة لإبقاء مـا كان حتى لا يـورث مالـه، لأن ملكه كـان ثـابتـاً فيتمسك به حتى يقوم دليل الموت، ولا يصلح حجة لإثبات أمر لم يكن، حتى لا يرث من أبيه، لأن ملكه لم يكن له فيبقى على ما كـان، ولا يثبت له فـالثابت لا يزال بالشك، وغير الثابت يثبت بالشك، ولهذا جوزنا الصلح عـلى الإنكار، ولم يجعل براءة الذمة، وهي أصل لأنها خلقت بريئة عن الدين حجـة على المدعي، فلم تثبت البـراءة في حقـه، فيكـون مـا أخـذ من بـدل الصلح عـوض حقـه في زعمه، فلا يكون رشوة، والشافعي جعل البـراءة حجة مـوجبة في حقـه، فتثبت البراءة في حقه، فيكون رشوة، لأنه اعتياض عن مجرد الخصومة.

(إن القول قوله) أي قول المشتري (ولا تجب الشفعة إلا ببينة) لأن الشفيع يتمسك بالأصل، وبأن اليد دليل الملك ظاهراً، والـظاهر يصلح لـدفع الغـير لا لإلزام الشفعة على المشتري في الباقي.

(وقـال الشافعي رحمـه الله: تجب بغـير البينـة) لأن الـظاهـر عنـده يصلح للدفع، والإلزام جميعاً فيأخذ الشفة من المشتري جبراً.

وإنما وضع المسألة في الشقص ليتحقق فيـه خلاف الشـافعي رحمه الله، إذ هو لا يقول بالشفعة في الجوار، وعلى هذا قلنا في المفقود إنه حي في مـال نفسه، فلا يقسم ماله بين ورثته، وميت في مال غيره، فلا يرث من مال مورثه.

لأن حيـاته بـاستصحاب الحـال وهو يصلح دافعـاً لـورثتـه لا ملزمـاً عـلى مورثه.

ومن هذا الجنس مسائل أخر كثيرة مذكورة في الفقه (والاحتجاج بتعارض

ولو قال رجل لعبده: إن لم تدخل الدار اليوم فأنت حر، فمضى اليوم، ولم يدر أدخل أم لا؟ فالقول للمولى، وإن كان العبد متمسكاً بالأصل، لأنه لا يصلح للإلزام على السيد.

وقال الشافعي: لما كان الأصل عدم الدخول كان حجة على المولى، إلا إذا ثبت الدخول بدليله.

وقال الشيخ الإمام أبو منصور في مأخذ الشرائع: إنه حجة على الخصم، وبه قال جماعة من مشايخنا، لأن الظاهر والغالب في كل ثابت دوامة، وقد طلب المجتهد الدليل المزيل بقدر وسعه، ولم يظفر به، فكان الحكم باقياً بضرب اجتهاد منه، فيكون حجة ألا ترى أن الحكم الثابت في حال حياة النبي عليه السلام كان حجة في حق الإلزام على الغير ودعوة الناس إليه، وإن كان احتمال الناسخ ثابتاً في حالة البقاء، ولأن الحكم إذا ثبت بدليله يبقى ذلك الدليل أيضاً.

ألا ترى أن حكم النص يبقى به بعد وفاة النبي عليه السلام، ولهذا لا يجوز نسخه ومن تيقن بالوضوء وشك في الحدث لم يلزمه وضوء آخر، ولزمه أداء الصلاة بذلك الوضوء، ويصح اقتداء الغير به، وإن كان متيقناً بالوضوء. وإذا علم بالحدث، ثم شك في الوضوء بقي الحدث، ولو ثبت ملك الشفيع بإقرار المشتري أنه كان له، أو أنه اشتراه من فلان وفلان كان يملكه وجبت الشفعة، وبقاء ملكه بالاستصحاب، وقد صلح حجة موجبة على الغير، وكذا لو شهد شهود المدعي أن هذا الشيء كان ملكاً له صار حجة موجبة حتى يقضي القاضي بالملك للمدّعي للحال، وإن لم يقولوا إنه ملكه في الحال.

والحجة للجمهور أن الدليل الموجب لحكم لا يوجب بقاءه كالإيجاد لا يوجب البقاء، حتى صح الإفناء، ولو كان موجباً بقاءه لما صح الإفناء، كما في حالة الإبتداء، وهذا لأن البقاء بمنزلة أعراض تحدث، فلا يجوز أن يكون وجود شيء علة لوجود غيره من حيث الوجود، وإذا لم يوجب بقاءه كان بقاؤه محتملاً، فلا يصلح للإلزام على الغير، لأنه إن كان يلزمه باعتبار أحد الإحتمالين فالآخر

يدفعه بالإحتمال الآخر، والدفع أيسر، وكلامنا فيما إذا لم يوجد على البقاء دليل سوى الدليل الموجب.

ألا ترى أن النسخ إنما جاز في حياة النبي عليه السلام باعتبار هذا، وهو أن الموجب ليس بمبق إذ لو كان كذلك لما صح النسخ، لأن المزيل إذا قارن المثبت لا يعمل، ولما صارت الدلائل موجبة قطعاً بوفاة النبي عليه السلام على تقريرها لم يحتمل النسخ لبقائها بدليل مبق سوى الدليل الموجب، وهو قوله عليه السلام: «الحلال ما جرى على لساني إلى يوم القيامة والحرام ما جرى على لساني إلى يوم القيامة» والنص في زمان النبي عليه السلام دليل مطلق، والدليل المطلق يقتضي الحكم في جميع الأحوال والنسخ بعارض رافع للدليل، وعمل الدليل لا يتوقف على عدم العارض بخلاف ما تنازعنا فيه، لأن دليله ليس بمطلق في كل الأحوال، إذ لو كان كذلك لزال النزاع والجدال على أنه قد قال صاحب التقويم فيه.

فأما في زمن رسول الله عليه السلام فحكم بقائه كان ثابتاً على نحو بقاء حكم أصل ثبت اليوم بدلالة استصحاب الحال، فلا جرم لا يكون حجة على من أنكر بقاءه بناسخ، فعلى هذا سقط سؤالهم، وأما إذا شك في الحدث فلا طهارة عليه، لأن الأصل جواز الصلاة بالطهارة الحقيقية، وإنما جاء التعبد بالوضوء في حالة مخصوصة، وهي حال تيقن الحدث فما وراءها بقي على الأصل، وإن شك في الطهارة وجبت عليه بدلالة مبتدأة لا باستصحاب الحال.

وقول فخر الإسلام: وأما فصل الطهارة والملك بالشراء، وما أشبه ذلك فليس من هذا الباب وذلك من جنس ما بقي بدليله، لأن حكم الشراء الملك المؤبد، وكذا حكم النكاح، وكذا حكم الوضوء والحدث.

ألا يرى أنه لا يصح توقيته صريحاً بأن يقول: اشتريت إلى كذا، أو نكحت إلى كذا، أو توضأت إلى كذا، ولو لم يكن حكمها مؤبداً لصح، وإذا كان كذلك كان بقاؤه بدليل فكان حجة على الغير، وإن احتمل السقوط بوجود المناقض.

وكلامنا فيما ثبت بقاؤه بلا دليل كحياة المفقود مشكل، لأنه قال في باب النسخ كالشراء يثبت به الملك دون البقاء، وقد تمحلوا له بأن مراده أن البقاء لا يثبت على حسب ثبوت الملك، فإن ذا لا يحتمل الانتقاض، وهذا يحتمله، ولذلك قلنا فيمن أقرّ بحرية عبد، ثم اشتراه أنه يصح إجماعاً ولزمه الثمن، ولكنه يعتق على المشتري.

أما على أصلنا: فلأن قول كل واحد منهما لا يعدو قائله، ولو لم يجز البيع لعدا قائله وهو البائع، وهذا لأن قول كل واحد منهما حجة في حق نفسه، لا في حق غيره فإقرار المشتري أنه حرّ يظهر في حقه حتى يعتق عليه، كما اشتراه لا من جهته، حتى لا يكون ولاؤه له ولا تظهر في حق البائع، حتى يجوز بيعه، ويكون هذا بيعاً في حق البائع فداء في حق المشتري بتخليصه، ولو لم يجز البيع لكان ذلك بقول المشتري: إنه حرّ وهو ليس بحجة في حق غيره، فإن قلت: لو جاز البيع لعدا قائله وصار قول البائع إنه عبد حجة في حق المشتري، حتى بعد البيع، ووجب على المشتري الثمن.

قلت: إنما يكون كذلك أن لو بقي العبد ملكاً للمشتري، وليس كذلك فعلم أن قول البائع لم يظهر في حق المشتري، وأما على أصله فقول البائع إنه ليس بحرّ، وهو مملوكي مستند إلى دليل، وهو الدليل المثبت للملك له في العبد، فصار ذلك حجة له على خصمه في إبقاء ملكه، وأما قول المشتري إنه حرّ، فلا يرجع إلى أصل عرف بدليله، فلا يكون حجة على خصمه، ويجب الثمن عليه، ثم يعتق عليه بعدما دخل في ملكه باعتبار زعمه.

(والاحتجاج بتعارض الأشباه كقول زفر في المرافق: إن من الغايات ما

الأشباه) عطف على ما قبله، أي ومثل الإطراد الاحتجاج بتعارض الأشباه في عدم صلاحيته للدليل، وهو عبارة عن تنافي أمرين كل واحد منهما مما يمكن أن يلحق به المتنازع فيه (كقول زفر في عدم وجوب غسل المرافق: إن من الغايات

يدخل في المغيا) كقولك: حفظت القرآن من أوله إلى آخره وقوله تعالى: ﴿من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى﴾[1] (ومنها ما لا يدخل) كقوله تعالى: ﴿فنظرة إلى ميسرة﴾[2] وقوله تعالى: ﴿ثم أتموا الصيام إلى الليل﴾[3] (فلا تدخل بالشك الثابت بتعارض الأشباه وهذا عمل بغير دليل) لأن الشك الذي يدعيه أمر حادث فلا يثبت إلا بدليل: فإن قال: دليله تعارض الأشباه، قلنا: تعارض الأشباه أيضاً حادث، فلا يثبت إلا بدليل، فإن قال دليله ما أعده من الغايات التي تدخل بالإجماع والغايات التي لا تدخل بالإجماع.

قلنا: له أتعلم أن المتنازع فيه في أي الغايتين، فإن قال نعم قلنا له: فلا تشك فيها، ولكن ألحقها بنظيرها.

وإن قال: لا أعلم فقد اعترف بالجهل، فقيل له: لا تجعل جهلك حجة على غيرك إن كان ذلك عذراً لك إلى ربك.

ما يدخل في المغيا) كقولهم: قرأت الكتاب من أوله إلى آخره.

(ومنها ما لا يدخل) كقوله تعالى: ﴿ثم أتموا الصيام إلى الليل﴾ (فلا تدخل المرافق) في وجوب غسل اليد بالشك، لأن الشك لا يثبت شيئاً أصلاً (وهذا عمل بغير دليل) أي هذا الاحتجاج الذي احتج به زفر عمل بغير دليل، فيكون فاسداً، لأن الشك أمر حادث، فلا بد له من دليل، فإن قال دليله تعارض الأشباه، قلنا: هو أيضاً حادث لا بد له من دليل، فإن قال دليله دخول بعض الغايات مع عدم دخول بعضها.

قلنا له: هل تعلم أن المتنازع فيه من أي القبيل؟

فإن قال: أعلم فقد زال الشك، وجاء العلم وإن قال: لا أعلم، فقد أقر

---

(١) سورة الاسراء: الآية ١.
(٢) سورة البقرة: الآية ٢٨٠.
(٣) سورة البقرة: الآية ١٨٧.

(والاحتجاج بما لا يستقل إلا بوصف يقع به الفرق بين الأصل والفرع . .

كقولهم في مس الذكر: إنه مس الفرج، فكان حدثاً، كما إذا مسه وهو يبول) فهذا القياس لا يستقيم إلا بزيادة وصف في الأصل يقع الفرق بذلك الوصف بين الفرع والأصل، ويثبت به الحكم في الأصل وقد عدم ذلك في الفرع فسقط اعتباره لإيجاب الحكم في الفرع، فلم يبق بعده إلا المس المختلف فيه، فلم يكن هذا تعليلاً ظاهراً وباطناً أي قياساً واستحساناً، ولا رجوعاً إلى أصل مجمع عليه، وكقولهم: في إعتاق المكاتب أنه لا يجوز عن الكفارة، لأنه تكفير بتحرير المكاتب، فلا يجوز كما إذا حرّر بعدما أدى بعض بدل الكتابة، فهذا القياس لا يستقيم، إلا بزيادة وصف في الأصل به يقع الفرق، وهو أداء بعض البدل فإنه علة مانعة من التكفير، وقد عدم في الفرع فتبقى العبرة لما وراءه وما وراءه إعتاق المكاتب، وهو مختلف فيه.

(والاحتجاج بالوصف المختلف فيه) وهو في الحقيقة رد فرع إلى أصل

بجهله وعدم الدليل معه، وهو لا يكون حجة علينا (والاحتجاج بما لا يستقل إلا بوصف يقع به الفرق) عطف على ما قبله أي مثل الإطراد في عدم صلاحيته للدليل التمسك بالأمر الجامع الذي لا يستقل بنفسه في إثبات الحكم، إلا بإنضمام وصف يقع به الفرق (بين الأصل والفرع) حيث لم يوجد هو في الفرع (كقولهم في مس الذكر) أي قول الشافعية في جعل مس الذكر ناقضاً للوضوء، (إنه مس الفرج فكان حدثاً كما إذا مسه وهو يبول) فهذا قياس فاسد، لأنه إن لم يعتبر في المقيس عليه قيد البول كان قياس المس على نفسه، وهو خلف وإن اعتبر فيه ذلك القيد يكون فارقاً بين الأصل والفرع إذ في الأصل الناقض هو البول، ولم يوجد في الفرع، وقد عارض هذا القياس الحنفية معارضة الفاسد بالفاسد فقالوا: إن الله تعالى مدح المستنجين بالماء في قوله: ﴿فيه رجال يحبون أن يتطهروا﴾ ولا شك أن فيه مس الفرج، فلو كان حدثاً لما مدحهم به، وهذا كما ترى (والاحتجاج بالوصف المختلف فيه) عطف على ما قبله أي مثل الإطراد في

بوصف اختلف في كونه علة (كقولهم في الكتابة الحالة أنه عقد لا يمنع من التكفير، فكان فاسداً كالكتابة بالخمر) لأن الاختلاف ظاهر بيننا وبين الشافعي رحمه الله في الكتابة الصحيحة فإن عندنا لا يمنع من التكفير، وعنده يمنع فلم يصر عدم المنع عن الكفارة دليلاً على الفساد إذ الصحيح عندنا لا يمنع، وكقولهم فيمن ملك أخاه أنه لا يعتق عليه، لأن الأخ ممن يجوز اعتاقه عن الكفارة، فلا يعتق بسبب القرابة قياساً على ابن العم، لأن الأب عندنا يجوز اعتاقه عن الكفارة، ويعتق بالقرابة.

ولهذا قلنا: إذا اشترى أباه بنية الكفارة يجوز عندنا خلافاً للشافعي، وكان هذا تعليلاً بوصف مختلف فيه.

(والاحتجاج بما لا يشك في فساده..

كقولهم الثلاث أو الآية ناقص العدد عن سبعة، فلا يتأدى به فرض القراءة، كما دون الآية) إذ الثلاث أحد عددي مدة المسح، فلا يتأدى به فرض

عدم صلاحية الدليل الاحتجاج بالوصف الذي اختلف في كونه علة، فإنه أيضاً فاسد.

(كقولهم في الكتابة الحالة) أي الشافعية في عدم جواز الكتابة الحالة (إنها عقد لا يمنع من التكفير) أي من إعتاق هذا العبد المكاتب بالتكفير (فكان فاسداً كالكتابة بالخمر) فإن هذا القياس غير تام، لأن فساد الكتابة بالخمر إنما هو لأجل الخمر، لا لعدم منعها من التكفير والكتابة عندنا لا تمنع من التكفير مطلقاً سواء كانت حالة، أو مؤجلة، فلا بد للخصم من إقامة الدليل على أن الكتابة المؤجلة تمنع من التكفير حتى تكون الحالة فاسدة، لأجل عدم المنع من التكفير (والاحتجاج بما لا شك في فساده) عطف على ما قبله، أي مثل الإطراد في البطلان الاحتجاج بوصف لا يشك في فساده، بل هو بديهي (كقولهم) أي الشافعية في وجوب الفاتحة، وعدم جواز الصلاة بثلاث آيات (الثلاث ناقص العدد عن السبعة) أي عن سورة الفاتحة) فلا يتأدى به الصلاة، كما دون الآية)

القراءة قياساً على الواحد، وهذا على قول من لم يجوز بالآية القصيرة ولأن السبع أحد عددي صوم المتعة، فلا تجوز الصلاة بدون يريدون الفاتحة قياساً على الثلاث، ولأن الصلاة عبادة لها تحريم وتحليل، فوجب أن يكون من أركانها ما له عدد سبع قياساً على الحج، فإنه عبادة لها تحريم وتحليل، ومن أركانه ما له عدد سبع، وهو الطواف فإنه سبعة أشواط، وكقول بعض مشايخنا: إن الوضوء فعل يقام في أعضائه، فلم تكن النية شرطاً لأدائه قياساً على قطع اليد قصاصاً، أو سرقة، فهذا مما يعرف فساده ببداهة العقول، إذ لا مشابهة بين القطع، والوضوء بوجه ولا بين مدة المسح ومقدار القراءة ولا بين أركان الصلاة وأركان الحج.

(والاحتجاج بلا دليل) وهو حجة للنافي على خصمه عند البعض، لأن الدليل إنما يحتاج إليه إذا ادعى حكماً شرعياً وهو الوجوب، أو الندب ونحوهما، أما النفي فليس بحكم شرعي إذ النفي عبارة عن العدم والعدم ليس بشيء، ولأن الثبوت أمر عارض، فالمثبت يحتاج إلى الدليل لا النافي، لأنه متمسك بالأصل، وهذا باطل، لأن لا دليل بمنزلة لا رجل في الدار، وهذا لا يحتمل وجوده، فلا دليل كيف احتمل وجوده، فلا يمكن أن يدعي أنه حجة.

لا يتأدى به الصلاة لأجل ذلك، فإن هذا القياس بديهي الفساد، إذ لا أثر للنقصان عن السبعة في فساد الصلاة، وإنما لم تجز بما دون الآية، لأنه لا يسمى قرآناً في العرف، وإن سمي به في اللغة (والاحتجاج بلا دليل) عطف على ما قبله أي مثل الإطراد في البطلان الاحتجاج بلا دليل، لأجل النفي بأن يقول: هذا الحكم غير ثابت، لأنه لا دليل عليه، فإن ادعى أنه غير ثابت في ذهن المستدل، فلا شك في جوازه، لأن عدم وجدانه الدليل يقتضي عدم وجدانه الحكم في علمه وإن ادعى أنه غير ثابت في نفس الأمر لعدم وجداني الدليل عليه.

فاختلفوا فيه فقيل: هو جائز لقوله تعالى: ﴿قل لا أجد فيما أوحى إليّ محرماً﴾ الآية فإنه تعالى علم نبيه عليه السلام الاحتجاج بلا أجد دليلاً على عدم حرمته، وقيل: جائز في الشرعيات دون العقليات، لأن مدعي النفي والإثبات

وقولهم: النفي ليس بحكم شرعي، وإنما يطلب الدليل على الحكم الشرعي، قلنا: حكم الشرع نوعان: **الإثبات، والنفي.**

وقد ورد الشرع بنفي الحكم نصاً في مواضع كقوله عليه السلام: «ليس في النخة، ولا في الجبهة، ولا في الكسعة صدقة» وقوله ولا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول، وقوله: لا صدقة إلا عن ظهر غنى، وإذا كان النفي حكم الله تعالى، فلا يجوز اعتقاد حكم الله من غير دليل، ولهذا قال أهل التحقيق من الفقهاء القياس كما يجري في الإثبات، يجري في النفي، ويكون له حكمان.

الثبوت في موضع الإثبات، والإنتفاء في موضع النفي، فإنه كما روي في خمس من الإبل السائمة شاة روي لا زكاة في الإبل المعلوفة.

ولأن الناس يتفاوتون في العلم بالأدلة الشرعية، وإليه أشارربنافي قوله: ﴿وفوق كل ذي علم عليم﴾ أي عليم أرفع درجة منه في علمه، فقول القائل: لم يشرع هذا، لأنه لم يقم الدليل عليه مع احتمال قصوره عن غيره في درك الدليل، لا يصلح حجة، ولهذا صح هذا النوع من الاحتجاج من الله تعالى فإنه علم نبيه عليه السلام الإحتجاج بعدم الدليل الموجب للحرمة بقوله تعالى: ﴿قل

في العقليات مدعي حقيقة الوجود والعدم، فلا بد له من دليل، ولا يكفي عدم الدليل بخلاف الشرعيات، فإنها ليست كذلك.

وعند الجمهور ليس بحجة أصلاً لا في النفي، ولا في الإثبات لقوله تعالى: ﴿وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى تلك أمانيهم قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين﴾ أمر النبي ﷺ بطلب الحجة والبرهان على النفي والإثبات جميعاً، هذا ما عندي في حل هذا المقام، ولما فرغ عن بيان التعليلات الصحيحة والفاسدة شرع في بيان ما يؤتى التعليل لأجله صحيحاً وفاسداً.

لا أجد فيما أوحى إلي محرماً على طاعم يطعمه﴾[1] الآية، لأنه هو المحرم للأشياء والعالم بالأشياء فشهادته بعدم الدليل الموجب للحرمة على الذين كانوا يثبتون الحرمة في السائبة والوصيلة والبحيرة، والحامي دليل قاطع على عدم الحرمة في ذلك، لأنه لا يوصف بالسهو والعجز بخلاف البشر، فإن صفة العجز تلازمهم والسهو يعتريهم.

ومن ادعى علم كل شيء فهو سفيه أو مجنون لا يناظر معه، وكيف يقدر أحد على هذه الدعوى مع قوله تعالى ﴿وما أوتيتم﴾ أيها المؤمنون والكافرون ﴿من العلم إلا قليلاً﴾ والبرهان القوي لنا قوله تعالى ﴿وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى﴾[2] الآية فقد علم نبيه مطالبته النافي بإقامة الحجة على نفي الدخول، وذلك تنصيص على أن لا دليل ليس بحجة على النفي.

ومن شرع في العمل بلا دليل اضطر إلى التقليد، لأنه إذا لم يعلم بالدليل، فلا بد من أن يقلد غيره.

والتقليد باطل، لأن الله تعالى ذم الكفرة على ذلك بقوله تعالى: ﴿إنا وجدنا آباءنا على أمة﴾الآية[3] .

فإن قيل: قد قال أبو حنيفة رحمه الله: لا خمس في العنبر لأن الأثر لم يرد به، وهذا احتجاج بلا دليل.

قلنا: قد قال أبو حنيفة: لا خمس في العنبر، لأنه بمنزلة السمك، قال محمد فقلت: ما بال السمك لا يجب فيه الخمس؟.

قال لأنه بمنزلة الماء، وهو إشارة إلى معنى مؤثر لأنا أخذنا خمس المعادن من خمس الغنائم، ولا يخمس الماء في الغنائم، يعني أن القياس أن لا يجب الخمس فيه، لأن الخمس إنما يجب فيما كان أصله في يد العدو وحوته أيدينا قهراً وغلبة، والمستخرج من البحر لم يكن في يد العدو قط، لأن قهر الماء يمنع قهر غيره على ذلك الموضع، والقياس أن لا يجب الخمس في شيء، وإنما وجب في

---

(١) سورة الأنعام: الآية ١٤٥.
(٢) سورة البقرة: الآية ١١١.
(٣) سورة الزخرف: الآية ٢٢.

بعض الأموال بالأثر ولم يرد أثـر بخلاف القيـاس ليعمل بـه ويترك القيـاس، فوجب العمل بالقياس.

واعلم أن الطرق التي تعرف بها العلل الشرعية هي الطرق التي تعرف بها الأحكام الشرعية، لأن كون الوصف علة شرعاً ودليلاً على حكم الله تعالى أحـد الأحكام لثبوته علة بالشرع، إذ الأوصاف، كانت موجودة قبل الشـرع، وليست بعلل، وحكم الشيء الأثر الثابت له، وإذا ثبت أنها تعرف علة بـالشرع فتعـرف بالطرق التي تعرف بها سائر الشرائع، وهي الكتاب والسنة والإجماع والإجتهاد.

أما النص الدال على كون الوصف علة صريحاً فغير وارد، ولكنـه قد ورد ألفاظ تقوم مقام لفظ العلة، منها لفظ المعنى في قوله عليـه السلام: «لا يحـل دم امرىء مسلم إلا بإحـدى معان ثـلاث»، ومنها لفظ كي في قـوله تعـالى: ﴿كيلا يكون دولة﴾[1] ومنها لفظ لأجل كـذا، أو من أجل ذلـك كقولـه تعالى: ﴿من أجل ذلك كتبنا﴾، ومنها اللام كقولك أكـرمت فلانـاً لإكرامـه إياي، وقـد صرح أهـل اللغة بأن اللام للتعليل، ومنها الباء كقوله تعـالى: ﴿ذلك بمـا عصوا﴾ ومنهـا أنه كقوله تعالى: ﴿ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشـة﴾[2] ومنها الفـاء فإنها قـد تدخـل على الحكم، كقوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا﴾[3] وقولـه تعالى: ﴿إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم﴾[4] وكقول الراوي سها فسجد وزنى ماعز فرجم، وقد تدخل على العلة كما مر في حروف المعاني..

---

(١) سورة الحشر: الآية ٧.

(٢) سـورة الاسراء: الآيـة ٣٢.

(٣) سورة المـائدة: الآية ٣٨.

(٤) سورة المائـدة: الآية ٦.

فصل في حكم العلة

(وجملة ما يعلل له أربعة: إثبات الموجب، أو وصفه، وإثبات الشرط، أو وصفه، وإثبات الحكم، أو وصفه كالجنسية لحرمة النساء) أي الجنس بانفراده، هل هو علة محرمة للبيع نسيئة أم لا؟ هذا خلاف وقع في الموجب للحكم، فلا يجوز التكلم فيه بالقياس، بل يجب على مدعيها إقامة الدلالة على صحة ما ادعاه من نص، أو دلالة نص أو إشارته أو اقتضائه، لأن الثابت بها ثابت بالنص لا بالقياس.

وبيانه أنا وجدنا الفضل الذي لا يقابله عوض في عقد المعاوضة محرماً إذا كان مشروطاً في العقد باشتراط الأجل يثبت فضل مال خال عن المقابلة باعتبار صفة الحلول في أحد الجانبين، لأن النقد خير من النسيئة، وله حكم المال، ولهذا يبدل المال بمقابلته، ولم يسقط اعتباره لكونه حاصلاً بصنع العباد، بخلاف صفة الجودة لكونها خلقة والشبهة تعمل عمل الحقيقة في هذا الباب حتى فسد

فقال: (وجملة ما يعلل له أربعة) إلا أن الصحيح عندنا هو الرابع على ما سيأتي، وقال بعض الشارحين: إنه بيان لحكم القياس بعد الفراغ من شرطه، وركنه وهو خطأ فاحش، بل بيان حكمه الذي سيجيء فيما بعد في قوله وحكمه الإصابة بغالب الرأي، وهذا بيان ما ثبت بالتعليل الأول.

(إثبات الموجب أو وصفه) أي إثبات أن الموجب للحرمة أو وصفه هذا (و) الثاني (إثبات الشرط أو وصفه) أي إثبات أن شرط الحكم، أو وصفه هذا (و) الثالث (إثبات الحكم أو وصفه) أي إثبات أن هذا حكم مشروع، أو وصفه، فلا بد ههنا من أمثلة ست، وقد بينها بالترتيب، فقال: (كالجنسية لحرمة النساء) مثال لإثبات الموجب، فإثبات أن الجنسية وحدها موجبة لحرمة النساء مما لا ينبغي أن يثبت بالرأي والتعليل، وإنما أثبتناه بإشارة النص، لأن ربا الفضل لما حرم بمجموع القدر والجنس فشبهة الفضل وهي النسيئة ينبغي أن تحرم بشبهة

البيع مجازفة لشبهة الربا، وقد وجدت شبهة العلة، لأن العلة هي القدر والجنس، فالجنس من حيث أنه بعض العلة أخذ شبهة العلة فأثبتنا شبهة الربا لشبهة العلة احتياطاً، ولهذا لا يحرم الفضل من حيث النقدية في غير مال الربا لعدم العلة وشبهة العلة، وقول فخر الإسلام بدلالة النص، أي بدلالة النص الذي جعل حقيقة العلة محرمة لحقيقة الفضل وهذا الحديث المعروف الذي بيناه ونظيره الاختلاف في السفر، هل هو مسقط لشطر الصلاة، أم لا، لا يصح التكلم فيه بالقياس، بل بالنص.

وهو قوله عليه السلام: «إن الله تصدّق عليكم فاقبلوا صدقته»، والتصدق بما لا يحتمل التمليك كالعفو عن القصاص إسقاط محض، والصلاة لا تحتمل معنى التمليك، فكان إسقاطاً ولا مرد لما أسقطه الله تعالى عن عباده بوجه، ألا ترى أن الإيجاب من الله تعالى لا يرتد بالرد، وهو الميراث فلأن لا يرتد الإسقاط منه بالرد أولى، ولأن السفر سبب للرخصة بالإجماع، وذلك في القصر، لا في الإكمال لما مر في باب العزيمة والرخصة، ولأن التخيير إذا لم يتضمن رفقاً بالعبد كان ربوبية، وإنما يثبت للعبد التخيير إذا كان فيه رفق، كما في الكسوة والإطعام والتحرير، فهذه دلالات النصوص.

(وشرطية صفة السوم في زكاة الأنعام) هذا نظير صفة الموجب لا يجوز التكلم فيه بالقياس، بل بالنص وهو قوله عليه السلام: «في خمس من الإبل السائمة شاة»، وهو كاشتراط صفة الحل في الوطء لإيجاب حرمة المصاهرة لأنها نعمة فلا تناط بالوطء الحرام الذي يوجب العقوبة، كاليمين فإنها موجبة للكفارة بصفة كونها معقودة كقولنا أو مقصودة كقوله: ولا يظهر الإختلاف في الغموس،

العلة، أعني الجنس وحده، أو القدر وحده (وصفة السوم في زكاة الأنعام) مثال لإثبات وصف الموجب، فإن الأنعام موجبة للزكاة، ووصفها وهو السوم مما لا ينبغي أن يتكلم فيه، ويثبت بالتعليل، وإنما أثبتناه بقوله عليه السلام في خمس من الإبل السائمة شاة، وعند مالك رحمه الله لا تشترط الإسامة لإطلاق قوله

وكالقتل فإنه موجب للكفارة بصفة كونه حراماً عنده، وعندنا باشتماله على الوصفين الحظر والإباحة (والشهود في النكاح) هذا نظير الشرط فالشهادة شرط لانعقاد النكاح عندنا خلافاً لمالك، فلا يجوز إثباته بالقياس، وكذا التسمية شرط في الذبيحة، وكذا الصوم شرط للاعتكاف عندنا خلافاً للشافعي فيهما لم يجز التكلم فيهما بالقياس، بل بالنص، وهو قوله عليه السلام: «لا نكاح إلا بشهود».

وقوله تعالى: ﴿ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه﴾ وقوله عليه السلام: «لا اعتكاف إلا بالصوم»، وكذا النكاح شرط نفوذ الطلاق عند الشافعي رحمه الله وبالعدة لا تصير محلاً، وعندنا شرط نفوذ الطلاق عليها النكاح، أو العدة عنه، فلا يجوز التكلم فيه بالقياس (وشرط العدالة والذكورة فيها) هذا نظير صفة الشرط، ونظير الوضوء شرط بغير النية أم معها (والبتيراء) هذا نظير الحكم

تعالى: ﴿ خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها﴾ (والشهود في النكاح) مثال الشرط فإن الشهود شرط في النكاح، ولا ينبغي أن يتكلم فيه بالرأي والعلة، وإنما نثبته بقوله عليه السلام: «لا نكاح إلا بشهود».

وقال مالك: لا يشترط فيه الإشهاد بل الإعلان لقوله عليه السلام: «أعلنوا النكاح ولو بالدف».

(وشرطت العدالة والذكورة فيها) أي في شهود النكاح مثال لإثبات وصف الشرط، فإن الشهود شرط، والعدالة والذكورة وصفه ولا ينبغي أن يتكلم فيه بالتعليل، بل نقول: إن إطلاق قوله عليه السلام: «لا نكاح إلا بشهود»، يدل على عدم اشتراط العدالة والذكورة، والشافعي يشترطه لقوله عليه السلام: «لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل»، ولكونه ليس بمال كما نقلناه سابقاً (والبتيراء) تصغير بتراء التي هي تأنيث الأبتر، والمراد به الصلاة بركعة واحدة وهو مثال للحكم أي إثبات أن هذه الصلاة مشروعة، أم لا، ولا ينبغي أن يتكلم فيه بالرأي، والعلة، وإنما أثبتنا عدم مشروعيتها بما روي أنه عليه السلام نهى عن

فالركعة الواحدة غير مشروعة صلاة عندنا للنهي عن البتيراء، وعند الشافعي مشروعة حتى جوّز الوتر بركعة، وكذا صوم بعض اليوم غير مشروع عندنا خلافاً له، وحرم المدينة كحرم مكة عنده خلافاً لنا واشعار البدن هل هو سنة أم لا (وصفة الوتر) أنها واجبة أم سنة هذا نظير صفة الحكم وصفة الأضحية أنها واجبة، كما قال أبو حنيفة رحمه الله، أو سنة كقول غيره وصفة العمرة أنها سنة أو فريضة وصفة حكم الرهن أنه يد الإستيفاء، وأنه مضمون، أو حق بيع في الدين، وهو أمانة بعدما اتفقوا أنه وثيقة لجانب الإستيفاء ومثله الكلام في كيفية وجوب المهر أنه حق الله تعالى، أم حق العبد ابتداء وهو مقدر بتقدير الله تعالى، أو فوّض تقديره إلى العبد وفي كيفية حكم البيع أنه ثابت بنفسه، فلا يثبت خيار المجلس أم متراخ إلى آخر المجلس، فيثبت خيار المجلس.

فإن قيل: إنكم تكلمتم بالرأي في صوم يوم النحر، وقد وقع النزاع في أصل الحكم وهو الصوم إنه مشروع أم لا؟.

قلنا: اختلافهم في شرعية صوم يوم النحر بناء على الإختلاف في موجب النهي، وهو أن النهي يوجب إفساد الصوم مع بقاء أصله مشروعاً أم يوجب دفع المشروع وانتساخه، وهذا لا يثبت بالرأي، بل يثبت بدليل النص.

فقلنا: إن النهي تكليف فيقتضي كون المنهي عنه متصوراً مقدوراً ليكون العبد مبتلى بين أن يكف عنه باختياره، فيثاب عليه وبين أن يفعله باختياره فيعاقب عليه.

البتيراء، والشافعي رحمه الله يجوّزها عملاً بقوله عليه السلام: «إذا خشي أحدكم الصبح فليوتر بركعة».

(وصفة الوتر) مثال لإثبات صفة الحكم فإن الوتر حكم مشروع وصفته كونه واجباً أو سنة، ولا يتكلم فيه بالرأي فأثبتنا وجوبه بقوله عليه السلام: «إن الله تعالى زادكم صلاة ألا وهي الوتر»، والشافعي يقول: إنها سنة لقوله عليه السلام: «لا الا أن تطوّع» حين سأله الأعرابي بقوله هل عليّ غيرها.

وقال: إن النهي يقتضي قبح المنهي عنه، وأدنى درجات المشروع أن يكون مرضياً، وكون الفعل قبيحاً ينافي هذا الوصف، فصار النهي نسخاً بمقتضاه، على أن له أصلاً وهو سائر الأيام عندنا والليالي عنده، وإنما أنكرنا هذه الجملة إذا لم يوجد له أصل في الشريعة لا يصح تعليله، فأما إذا وجد، فلا بأس به، فأما إذا إختلفنا في التقابض في بيع الطعام بالطعام، وتكلمنا فيه بالرأي لأنا وجدنا لإثبات القبض أصلاً، وهو الصرف. ووجدنا للجواز بدون القبض أصلاً، وهو بيع الطعام بالدراهم فصح التعليل للتعدية، ومن ادعى اشتراط التسمية في الذبيحة أو الصوم في الإعتكاف لا يجد له أصلاً، ومن أنكر اشتراط الشهود في النكاح لا يجد للجواز بدونه أصلاً.

فإن قالوا: النكاح عقد معاملة حتى صح من الكافر، وقد وجد له أصل لا يشترط فيه الشهود، وهو البيع قلنا: من حيث إنه عقد معاملة لا يشترط فيه الشهود، وإنما يشترط الشهود فيه من حيث إنه عقد مشروع للتناسل وارد على محل ذي خطر مصون عن الإبتذال، فخص بالشهود إظهاراً لكرامة بني آدم، ولا نجد عقداً يجوز مع هذا الوصف بدون الشهود لتعدي ذلك الحكم إلى هنا.

فإن قيل: لحرم المدينة أصل، وهو حرم مكة، قلنا: ذاك حكم ثبت بخلاف القياس في حرم مكة، فلا يصلح أصلاً، لأن من شرط صحة القياس أن لا يكون الأصل معدولاً به عن القياس، وحرم المدينة ليس في معنى حرم مكة ليثبت فيه دلالة، لأن الله تعالى فضل مكة على سائر البلاد، وجعلها حرماً آمناً منذ خلقها.

قال الله تعالى: ﴿أو لم يروا أنا جعلنا حرماً آمناً، ويتخطف الناس من حولهم﴾[1].

وقال عليه السلام: «ألا إن مكة حرام منذ خلقها الله تعالى، ولا كذلك حرم المدينة»، فإن قالوا: للإعتكاف أصل، وهو الوقوف بعرفة، فإنه لبث في

---

(١) سورة العنكبوت: الآية ٦٧.

مكان، ولا يشترط فيه الصوم، فكذا لا يشترط في الإعتكاف.

قلنا: ذاك ثبت بخلاف القياس والتقريب ما مر، فإن قاسوا العامد على الناسي في الذبيحة، وجعلوه أصلاً، قلنا: إنما أبحنا ذبيحة التارك للتسمية ناسياً بناء على أنه حكم الذاكر لقيام الملة مقام الذكر، كما جوزنا صوم الأكل ناسياً بناء على أنه في حكم من لم يأكل، وهذا معدول به عن القياس، وتعليل مثله لتعدية الحكم لا يجوز، وقيام الملة مقام التسمية حال العذر، لا يدل على قيامها مقامها حال عدم العذر، ألا ترى أن التراب قام مقام الماء حال العذر ولا يقوم مقامه حال عدم العذر.

(والرابع: تعدية حكم النص إلى ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب الرأي على احتمال الخطأ، فالتعدية حكم لازم عندنا) حتى يبطل التعليل عند عدمها (جائز عند الشافعي، لأنه يجوز التعليل بالعلة القاصرة كالتعليل بالثمنية) وهو قول طائفة من أصحابنا وعند الجمهور من أصحابنا لا يجوز التعليل بالعلة القاصرة، قالت المجوّزة: إن صحة تعدية العلة إلى الفرع موقوفة على صحتها في نفسها، فلو توقفت صحتها في نفسها على صحة تعديتها إلى الفرع لزم الدور، وهو باطل، فما يفضي إليه كذلك واعتبروا العلة المستنبطة من النص بالعلة المنصوص عليها، وكما أن الحكم ثمة يتعلق بالعلة، وتكون العلة صحيحة بدون التعدية، فكذا هنا.

(والرابع من جملة ما يعلل له تعدية حكم النص إلى ما لا نص فيه ليثبت فيه) أي الحكم فيما لا نص فيه بغالب الرأي دون القطع واليقين (فالتعدية حكم لازم عندنا) لا يصح القياس بدونه، والتعليل يساويه في الوجود (جائز عند الشافعي رحمه الله، لأنه يجوز التعليل بالعلة القاصرة كالتعليل بالثمنية) في الذهب والفضة لحرمة الربا، فإنها لا تتعدى منهما.

فالتعليل عنده لبيان لمية الحكم فقط، ولا يتوقف على التعدية، لأن صحة التعدية موقوفة على صحتها في نفسها فلو توقفت صحتها في نفسها على صحة

ولأن التعليل إنما يصار إليه لمعرفة ما تعلق الحكم به من المعنى، فيجوز سواء أمكن تعديته إلى محل آخر أم لا، ولو بطل لعدم التعدية لأدى إلى إبطال الأصل لمعنى يرجع إلى الفرع، إذ التعليل في المحل المنصوص عليه أصل، والتعدية إلى محل آخر فرع، ولأن التعليل لما صار حجة بإجماع القائسين وجب أن يكون موجباً كسائر الحجج، لأن الحجة ما أوجب الحكم فإذا تعلق به الإيجاب، فإن كانت الحجة عامة أوجبت الحكم على العموم، وإلا أوجبته على الخصوص، وهذا لأن دلالة كون الوصف حجة وهي الملاءمة والعدالة أي التأثير، أو الإخالة، أو العرض على الأصول لا يقتضي تعديه، بل التعدية باعتبار عموم الوصف وعدمها باعتبار خصوصه.

ولنا أن العلة القاصرة لا تفيد شيئاً، فالتعليل بالعلة القاصرة يكون عبثاً، وهذا لأن فائدته التوسل به إلى معرفة الحكم، وهذه الفائدة معدومة هنا لأنه لا يتوسل به إلى معرفة الحكم في المنصوص عليه، لأنه ثابت بالنص، والنص فوق التعليل، فلا يجوز قطع الحكم عن النص به، ولا يتوسل به إلى معرفة الحكم في غير الأصل، لأن ذلك إنما يمكن إذا وجد ذلك الوصف في غير الأصل، فإذا لم يوجد امتنع حصول تلك الفائدة، فإن قالوا: إن الحكم في المنصوص عليه ثابت بالعلة، إذ لو لم يكن ثابتاً بالعلة لامتنع تعديته إلى الفرع.

قلنا: العلة في موضع النص مؤثرة صالحة لثبوت الحكم بها في المنصوص عليه، كما هي صالحة لثبوت الحكم في الفرع، إلا أن النص أقوى من العلة،

تعديتها، لزم الدور.

والجواب: أن صحتها في نفسها لا تتوقف على صحة تعديتها، بل على وجودها في الفرع، فلا دور.

والدليل لنا أن دليل الشرع لا بد أن يكون موجباً للعلم، أو العمل والتعليل لا يفيد العلم قطعاً ولا يفيد العمل أيضاً في المنصوص عليه، لأنه ثابت بالنص، فلا فائدة له إلا ثبوت الحكم في الفرع، وهو معنى التعدية.

فاستحق حكمها بدليل فوقها، وهذا لا يقدح في كونها مؤثرة في الفرع، لأنه ليس في الفرع دليل أقوى منها.

ونظيرها الشركة علة لاستحقاق الشفعة والجوار علة أيضاً، وفي موضع الشركة وجدت علتان الشركة والجوار لكن الشركة أقوى فتضاف الشفعة اليها وبهذا لا يخرج الجوار من أن يكون علة في موضع الشركة، كذا هنا.

وقيل: هذا الخلاف بناء على أن الحاكم في المنصوص عليه ثابت بالوصف الذي جعل علة عند الشافعي، وهو قول بعض مشايخنا منهم الشيخ أبو منصور، وقال مشايخ العراق: الحكم في النص لا يثبت بالعلة، بل بعين النص، لأن التعليل لا يصلح لتغيير حكم النص بالإجماع، فكيف يصلح لإبطاله؟، ولكن الوصف جعل علماً على كونه علة لحكم الفرع، وقيل: معنى قول الشافعية حكم الأصل ثابت بالعلة أنها الباعثة على حكم الأصل، وقول الحنفية ثبت بالنص فلا يثبت بالعلة أن النص عرّف الحكم فلا خلاف في المعنى.

فإن قالوا: التعليل بالعلة القاصرة يفيد اختصاص النص بحكمه، قلنا: هذه الفائدة تحصل بترك التعليل، لأن غيره إنما يلحق به بالتعليل، فإذا لم يعلل تحصل هذه الفائدة، ولأن التعليل بالعلة القاصرة لا يمنع التعليل بالعلة المتعدية لجواز أن يكون معلولاً بعلتين، وهذا لأن العلة الشرعية علامة، ولا يمتنع نصب علامتين على شيء واحد، وإنما يمتنع هذا في العلل العقلية، لأن شرط صحتها الإطراد والإنعكاس، فتبطل هذه الفائدة، ولقائل أن يقول: فلم لا يجوز على هذا أن يضاف الحكم في الأصل إلى العلة مع كونه مضافاً إلى النص.

فإن قلت: إن النص أقوى، قلت: جاز أن يكون بعض الأمارات أظهر على أن فيه بيان حكمة الحكم، كما في العلة القاصرة المنصوصة.

وأما الجواب عن الدور فيقول: لم لا يجوز أن يقال: صحتها في نفسها لا تتوقف على صحة تعديتها، بل على وجودها في غير الأصل وحينئذ ينقطع الدور

على أنه وقف معية، فلا يضر إنما الممتنع إذا كان باشتراط سبق كل واحد منهما على الآخر، لأنه حينئذ يتعلق وجود كل واحد منهما بشرط يستحيل وجوده، وما كان متعلقاً بشرط يستحيل وجوده كان مستحيل الوجود، ولأنا نقول: إن صحة العلة موقوفة على صحة التعدية، بل نقول: إن حكم التعليل التعدية، فقد قال القاضي الإمام أبو زيد، قال علماؤنا حكم هذه العلة تعدية حكم النص المعلل إلى فرع لا نص فيه، ولا إجماع، ولا دليل فوق الرأي، وقال قائلون: حكم العلة تعلق حكم النص بالوصف الذي تبين علة، ولهذا قال علماؤنا: إن العلة متى لم تكن متعدية كانت فاسدة، ومتى تعدت إلى فرع منصوص عليه كانت باطلة، وإذا ثبت هذا، فلو قال قائل: إن حكم البيع الملك، وحكم النكاح الحل، فلا يصح البيع والنكاح إذا لم يفد الملك، والحل، كما لو ورد البيع على الحر والنكاح على المحرم لكان قوله صحيحاً، فكذا إذا قال: حكم التعليل التعدية، فلا يصح التعليل إذا لم يثبت حكمه.

ومن قال: إن صحة الملك موقوفة على صحة البيع، وصحة البيع موقوفة على صحة الملك، فكان دوراً كان باطلاً كذا هذا (والتعليل للأقسام الثلاثة الأول ونفيها باطل، فلم يبق إلا الرابع) وهذا لأن العلل الشرعية لا تكون

(والتعليل: للأقسام الثلاثة الأول ونفيها باطل) يعني أن إثبات سبب، أو شرط، أو حكم ابتداء بالرأي، وكذا نفيها باطل، إذ لا اختيار، ولا ولاية للعبد فيه، وإنما هو إلى الشارع، وأما لو ثبت سبب، أو شرط، أو حكم من نص أو إجماع، وأردنا أن نعدّيه إلى محل آخر فلا شك أن ذلك في الحكم جائز بالاتفاق، إذ له وضع القياس.

وأما في السبب والشرط فلا يجوز عند العامة، ويجوز عند فخر الإسلام مثلاً إذا قسنا اللواطة على الزنا في كونه سبباً للحد بوصف مشترك بينه وبين اللواطة ليمكن جعل اللواطة أيضاً سبباً للحد يجوز عنده لا عندهم، فإن كان المصنف رحمه الله تابعاً لفخر الإسلام كما هو الظاهر، فمعنى كونه باطلاً أنه

موجبة بذواتها، بـل بجعل الشـرع إياهـا موجبـة، فطريق معـرفتها السمـاع من صاحب الوحي لا الرأي وصفة الشيء معتبرة بأصله، وكما لا يكون موجباً بدون ركنـه لا يكون مـوجباً بـدون شرطـه، فكما لا مـدخل للرأي في معـرفة أصله لا مدخل للرأي في معـرفة شـرطه وصفـة شرطـه مع أن في إثبـات الشرط وصفتـه إبطال الحكم ورفعه إذ لو لم يكن شرطاً لكان الحكم موجوداً بدونه، وبعدما صار شرطاً لا يوجد بدونه، فكان رفعاً للحكم وإبـطالاً له، وكـذلك نصب الأحكـام إلى الشرع، فلا يهتدي إليه الرأي، وكذلك رفعها لأن القياس هو الإعتبـار بأمـر مشروع، وليس بمثبت ابتداء فبطل التعليل لهذه الأقسام ثبوتاً، وكذلك نفيـاً لأنه إذا قال: لم يشرع أصلاً فلا يكون حكماً شرعياً ليمكن إثباته بدليل شرعي، وهو القياس، وكذا إذا ادّعى الارتفاع بعد الثبوت، لأنه دعـوى النسخ، والنسـخ لا يثبت بالقياس. .

فصل والاستحسان يكون بالأثر والإجماع والضرورة والقياس الخفي:

(كالسلم والاستصناع وتـطهير الأواني وطهـارة سؤر سباع الـطير) اعلم أن

باطل ابتداء لا تعدية.

وإلا فالمراد به البطلان مطلقاً ابتـداء وتعديـة (فلم يبق إلا الرابـع) يعني لم يبق من فـوائد التعليـل إلا التعديـة إلى ما لا نص فيـه، ولما كـان هذا تـارة على سبيل القياس الجلي، وتارة على سبيل الاستحسـان، وهو الـدليل الـذي يعارض القيـاس الجلي أشـار إلى بيانـه بقـولـه: (والإستحسـان يكـون بـالأثـر والإجمـاع والضرورة والقياس الخفي) يعني أن القياس الجلي يقتضي شيئـاً، والأثر والإجمـاع والضرورة والقياس الخفي يقتضي ما يضاده، فيترك العمل بالقياس، ويصـار إلى الاستحسان فيبين نظير كل واحد ويقول: (كالسلم) مثال للإستحسان بالأثر فإن القيـاس يأبى جـوازه، لأنه بيـع المعدوم، ولكنـا جوّزناه بالأثـر وهو قـولـه عليـه السـلام: «من أسلم منكم فليسلم في كيـل معلوم، أو وزن مـعلوم إلى أجـل

الاستحسان لغة: وجود الشيء حسناً يقال: استحسنته أي اعتقدته حسناً واستقبحته، أي اعتقدته قبيحاً، وفي الشريعة هو اسم لدليل يعارض القياس الجلي فكأنهم سموه بهذا الإسم لاستحسانهم ترك القياس بدليل آخر فوقه، وذا قد يكون نصاً كما في السلم فإن القياس يأبى جواز السلم لأن المعقود عليه معدوم عند العقد وإنما تركناه بالنص وهو قوله عليه السلام: «من أسلم منكم فليسلم في كيل معلوم، أو وزن معلوم إلى أجل معلوم»، والإجارة فإنه بيع المنفعة وهي معدومة فكان القياس عدم جوازها.

وإنما جوزناها بالنص وهو قوله عليه السلام: «أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه»، وبقاء الصوم مع الأكل ناسياً إذ القياس يقتضي فساده، لأن الشيء لا يبقى مع فوات ركنه، وإنما بقيناه بقوله عليه السلام: «تمّ على صومك»

معلوم» (والإستصناع) مثال للإستحسان بالإجماع، وهو أن يأمر إنساناً مثلاً بأن يخرز له خفاً بكذا، وبين صفته ومقداره، ولم يذكر له أجلاً، فإن القياس يقتضي أن لا يجوز لأنه بيع المعدوم، ولكنا تركناه واستحسنا جوازه بالإجماع لتعامل الناس فيه.

وإن ذكر له أجلاً يكون سلماً (وتطهير الأواني) مثال للإستحسان بالضرورة، فإن القياس يقتضي عدم تطهرها إذا تنجست، لأنه لا يمكن عصرها حتى تخرج منها النجاسة، لكنا استحسنا في تطهيرها لضرورة الإبتلاء بها والحرج في تنجسها.

(وطهارة سؤر سباع الطير) مثال للإستحسان بالقياس الخفي، فإن القياس الجلي يقتضي نجاسته، لأن لحمه حرام، والسؤر متولد منه كسؤر سباع البهائم، لكنا استحسنا طهارته بالقياس الخفي، وهو أنه إنما تأكل بالمنقار، وهو عظم طاهر من الحي والميت، بخلاف سباع البهائم، لأنها تأكل بلسانها فيختلط لعابها النجس بالماء، ثم لا خفاء أن الأقسام الثلاثة الأول مقدمة على القياس، وإنما الاشتباه في تقديم القياس الجلي على الخفي، وبالعكس، فأراد أن يبين ضابطة

والنص فوق الرأي، فاستحسنوا تركه به، وقد يكون إجماعاً كما في الاستصناع فيما فيه تعامل، فإن القياس يأبى جوازه، لأنه بيع عين يعمله، وهو معدوم في الحال.

والقياس الظاهر أن لا يجوز بيع الشيء إلا بعد تعيينه حقيقة، وإنما تركوه بالإجماع، وهو تعامل الأمة من غير نكير، والإجماع دليل فوق الرأي فاستحسنوا تركه به، وقد يكون ضرورة، كما في طهارة الحياض، والآبار والأواني بعدما تنجست، فأما القياس يأبى طهارتها، لأن الدلو ينجس بملاقاة الماء، فلا يزال يعود، وهو نجس، ولأن نزع بعض الماء لا يؤثر في طهارة الباقي، وكذا خروج بعضه عن الحوض، وكذا الماء ينجس بملاقاة الآنية النجسة، والنجس لا يفيد الطهارة، فاستحسنوا ترك العمل بموجب القياس للضرورة فإن الحرج مدفوع بالنص، وفي موضع الضرورة يتحقق معنى الحرج لو أخذ بالقياس.

وقد يكون قياساً خفياً كما في سؤر سباع الطير، فإنه في القياس نجس، لأنه سؤر ما هو سبع مطلق، فكان كسؤر سباع البهائم، وهذا معنى ظاهر الأثر لأنهما يستويان في حرمة الأكل، فيستويان في نجاسة السؤر.

وفي الإستحسان هو طاهر، لأن السبع ليس بنجس العين، بدليل جواز الإنتفاع به شرعاً كالإصطياد والبيع تجارة وجواز الإنتفاع بجلده وعظمه، ولو كان نجس العين لما جاز كالخنزير وسؤر سباع البهائم إنما كان نجساً باعتبار حرمة الأكل، لأنها تشرب بلسانها، وهو رطب من لعابها ولعابها يتولد من لحمها، وهذا لا يوجد في سباع الطير، لأنها تأخذ الماء بمنقارها، ثم تبتلعه ومنقارها عظم وعظم الميت طاهر فعظم الحي أولى.

وأراد بالحكم فخر الإسلام في قوله: فأثبتنا حكماً بين حكمين النجاسة المجاورة، يعني أنه طاهر بذاته لكنه نجس باعتبار المجاورة وبالحكمين الطهارة والنجاسة لعينه، لأن دليل سقوط نجاسته لعينه موجود وهو جواز الإنتفاع به شرعاً.

ودليل سقوط طهارته موجود، وهو حرمة اللحم فتثبت هذه النجاسة فما كانت متولداً من لحمه، وهو رطوبته ولعابه فيتنجس سؤره ضرورة نجاسة لعابه، وأما سباع الطير فلا يصل لعابها إلى الماء، وليست بنجسة عيناً، فلا يتنجس سؤرها. فصار هذا الإستحسان، وإن كان باطناً أقوى من القياس، وإن كان ظاهراً ، وسقط حكم الظاهر لعدمه، وبه تبين أن من ادعى أن القول بالإستحسان قول بتخصيص العلة، فهو غالط، لأن بما ذكرنا ظهر أن المعنى الموجب لنجاسة سؤر سباع البهائم الرطوبة النجسة في الآلة التي يشرب بها، وقد عدم ذلك في سباع الطير، فكان عدم الحكم لعدم العلة، وذا لا يكوّن من تخصيص العلة في شيء.

(لما صارت العلة عندنا علة بأثرها قدّمنا على القياس الإستحسان الذي هو القياس الخفي إذا قوي أثره، وقدّمنا القياس لصحة أثره الباطن على الإستحسان الذي ظهر أثره وخفي فساده) لأنه لا رجحان للظاهر لظهوره، ولا

ليعلم بها تقديم أحدهما على الآخر فقال: (ولما صارت العلة عندنا علة بأثرها) لا بدورانها كما تقوله الشافعية من أهل الطرد (قدمنا على القياس الاستحسان الذي هو القياس الخفي إذا قوي أثره) لأن المدار على قوة التأثير وضعفه لا على الظهور والخفاء، فإن الدنيا ظاهرة، والعقبى باطنة، لكنها ترجحت على الدنيا بقوة أثرها من حيث الدوام والصفاء، وأمثلته كثيرة منها سؤر سباع الطير المذكور آنفاً، فإن الاستحسان فيه قوي الأثر.

ولذا يقدم على القياس كما حررت.

وفي هذا إشارة إلى أن العمل بالإستحسان ليس بخارج من الحجج الأربعة بل هو نوع أقوى للقياس فلا طعن على أبي حنيفة رحمه الله في أنه يعمل بما سوى الأدلة الأربعة.

(وقدمنا القياس لصحة أثره الباطن على الإستحسان الذي ظهر أثره، وخفي فساده، كما إذا تلا آية السجدة في صلاته فإنه يركع بها قياساً وفي

للباطن لبطونه، وإنما الرجحان لقوة الأثر في مضمونه، فيسقط ضعيف الأثر في مقابلة قوي الأثر ظاهراً كان، أو خفياً فالدنيا ظاهرة والعقبى باطنة، وقد ترجح العقبى حتى وجب الاشتغال بطلبها والإعراض عن طلب الدنيا لقوة الأثر من حيث الدوام والصفاء، وضعف أثر الدنيا من حيث الكدورة والفناء.

ولهذا قيل: لو كانت الدنيا من ذهب فان والعقبى من خزف باق لكان الواجب على العاقل أن يختار الخزف الباقي على الذهب الفاني، فكيف والأمر على العكس؟.

ولذا ترجح القلب والعقل على النفس والبصر (كما إذا تلا آية السجدة في صلاته فإنه يركع بها قياساً) أي يركع ركوعاً بسبب التلاوة، وينوي سجدة التلاوة، ثم يعود إلى القيام، كما إذا سجد لها لأن السجود ليس بمثل للركوع صورة، فلهذا احتيج إلى النية (وفي الإستحسان لا يجزيه) وبالقياس نأخذ، وبالاستحسان أخذ الشافعي رحمه الله: وجه الاستحسان أن المأمور به السجود، والركوع غير السجود.

ألا ترى أن الركوع في الصلاة لا ينوب عن سجود الصلاة، فلا ينوب عن سجدة التلاوة، وبالطريق الأولى إذ المناسبة بين ركوع الصلاة وسجودها أظهر، لأن كل واحد منهما موجب التحريمة.

ولو تلا خارج الصلاة فركع لها لم يجز عن السجدة ففي الصلاة أولى لأن الركوع هنا مستحق بجهة أخرى، وثمة لا.

الإستحسان لا يجزئه) الأصل في هذا: أنه إن قرأ آية السجدة يسجد لها، ثم يقوم فيقرأ ما بقي ويركع إذا جاء، أوان الركوع، وإن ركع في موضع آية السجدة، وينوي التداخل بين ركوع الصلاة وسجدة التلاوة كما هو المعروف بين الحفاظ، يجوز قياساً لا استحساناً.

وجه القياس أن الركوع والسجود متشابهان في الخضوع، ولهذا أطلق

ولنا أن النص ورد به قال الله تعالى: ﴿وخرّ راكعاً﴾[1] ساجداً فيكون بينهما مشابهة ضرورة فينوب أحدهما مناب الآخر، وهذا قياس ظاهر لا يحتاج فيه إلى زيادة تأمل، لأنا نقيس أحد الركنين على الآخر، وقد أيده النص، ولكن هذا من حيث الظاهر مجاز محض، والحقيقة أحق.

ووجه الاستحسان من حيث الظاهر صحيح، ولكن قوة الأثر للقياس مستتر. ووجه الفساد في الاستحسان خفي بيانه أنه ليس المقصود من السجدة عند التلاوة عين السجدة، ولهذا لا تكون السجدة الواحدة قربة مقصودة بنفسها حتى لا تلزم بالنذر، إنما المقصود إظهار التواضع عند هذه التلاوة مخالفة للمتكبرين، أو موافقة فيما يفعله المقربون.

ومعنى التواضع يحصل بالركوع، ولكن شرطه أن يكون بطريق هو عبادة، وهذا إنما يوجد في الصلاة، لأن الركوع فيها عبادة كالسجود، ولا يوجد خارج الصلاة بخلاف القيام، لأنه ليس بتواضع في ذاته، فلا يتأدى به سجدة التلاوة، وبخلاف سجود الصلاة، لأنه مقصود بنفسه، فلا يتأدى بالركوع الذي هو أدنى منه في التواضع، فصار الأثر الخفي وهو ما ذكرنا أن المقصود قد حصل بالركوع، مع الفساد الظاهر، وهو أنه مجاز أولى من الأثر الظاهر للإستحسان، وهو أن الركوع خلاف السجود للفساد الباطن، وهو أنه لا يجوز عن السجود مع حصول المقصود، وهذا قسم عز وجوده، أي قل إذ الشيء العزيز يكون قليلاً.

وأما القسم الأول فأكثر من أن يحصى، وأظهر من أن يخفى، وإنما قال

الركوع على السجود في قوله تعالى: ﴿وخر راكعاً وأناب﴾ وجه الإستحسان أنا أمرنا بالسجود وهو غاية التعظيم والركوع دونه، ولهذا لا ينوب عنه في الصلاة فكذا في سجدة التلاوة، فهذا الإستحسان ظاهر أثره، ولكن خفي فساده، وهو أن السجود في التلاوة لم يشرع قربة مقصودة بنفسها، وإنما المقصود التواضع والركوع في الصلاة يعمل هذا العمل لا خارجها، فلهذا لم نعمل به بل عملنا بالقياس المستترة صحته، وقلنا: يجوز إقامة الركوع مقام سجود التلاوة بخلاف

---

(١) سورة صٓ: الآية ٢٤.

فخر الإسلام: وإنما الاستحسان عندنا أحد القياسين، لكنه سمي به إشارة إلى أنه ألوجه الأولى في العمل به.

وأن العمل بالآخر جائز كما جاز العمل بالطرد، وإن كان الأثر أولى منه باعتبار الأعم والأغلب، وإن احتمل أن يقع على العكس كما بينا الآن.

ولهذا قال بعض مشايخنا: إن الاستحسان إذا كان أقوى تأثيراً كان استحساناً تسمية ومعنى، وإذا كان القياس أقوى تأثيراً كان الإستحسان إستحساناً تسمية لا معنى.

والإستحسان معنى: هو القياس.

(ثم المستحسن بالقياس الخفي يصلح تعديته) لما مر أن حكم القياس التعدية، فهذا القياس الخفي وإن اختص باسم الاستحسان لمعنى فلا يخرج من أن يكون قياساً شرعياً، فيصح تعديته (بخلاف الأقسام الأخر) يعني المستحسن بالأثر أو الإجماع، أو الضرورة، لأنها معدولة عن القياس، فلا تحتمل التعدية (ألا ترى أن الإختلاف في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياساً، ويوجبه استحساناً، أي إذا اختلف البائع والمشتري في مقدار الثمن والمبيع غير مقبوض، فإن القول قول المشتري، مع يمينه، لأن البائع يدعي عليه زيادة الثمن، والمشتري ينكرها، فيكون القول للمشتري مع يمينه، لأن اليمين في

الصلاة فإن الركوع فيها مقصود على حدة والسجود على حدة، فلا ينوب أحدهماعن الآخر (ثم المستحسن بالقياس الخفي تصح تعديته) إلى غيره لأنه أحد القياسين، غايته أنه خفي يقابل الجلي (بخلاف الأقسام الأخر) يعني ما يكون بالأثر، أو الإجماع، أو الضرورة، لأنها معدولة عن القياس من كل وجه.

(ألا ترى أن الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع، لا يوجب يمين البائع قياساً ويوجبه استحساناً) فإنه إذا اختلفنا في الثمن بدون قبض المبيع بأن قال البائع: بعتها بألفين، وقال المشتري: اشتريتها بألف، فالقياس أن لا يحلف

الشرع في جانب المنكر والمشتري لا يدعي على البائع شيئاً في الظاهر، إذا المبيع صار مملوكاً له بالعقد، ولم يسلم الثمن حتى يجب على البائع تسليم المبيع.

وفي الإستحسان أي القياس الخفي يتحالفان، لأن المشتري يدعي على البائع وجوب تسليم المبيع بتسليم الثمن الذي يدعيه، والبائع ينكر الوجوب عليه بذلك القدر، فهذا إنكار باطن لا يعرف إلا بضرب تأمل، والأول يعرف ببديهة الحال فاستحسنوا العمل بالإنكارين جميعاً.

(وهذا حكم تعدى إلى الوارثين) إي إذا اختلف وارث البائع، ووارث المشتري في الثمن قبل القبض يتحالفان، كما إذا اختلف المورثان (والإجارة) أي إذا اختلفا في البدل قبل إستيفاء المعقود عليه تحالفا، وترادا العقد (والنكاح) أي إذا اختلف الزوجان في المهر فادّعى الزوج أنه تزوجها بألف.

وقالت: تزوجتني بألفين، ولم يكن لهما بينة تحالفا (وقيمة المبيع) أي إذا

البائع، لأن المشتري لا يدعي عليه شيئاً حتى يكون هو منكراً، فينبغي أن يسلم المبيع إلى المشتري، ويحلفه على إنكار الزيادة، ولكن الاستحسان أن يتحالفا، لأن المشتري يدعي عليه وجوب تسليم المبيع عند نقد الأقل، والبائع ينكره، والبائع يدعي عليه زيادة الثمن، والمشتري ينكره، فيكونان مدعيين من وجه ومنكرين من وجه، فيجب الحلف عليهما فإذا تحالفا فسخ القاضي البيع.

(وهذا حكم) أي تحالفهما جميعاً من حيث القياس الخفي حكم معقول.

(يتعدى إلى الوارثين) بأن مات البائع والمشتري جميعاً، واختلف وارثاهما في الثمن قبل قبض المبيع على الوجه الذي قلنا يتحالفان، ويفسخ القاضي البيع، كما كان هذا في المورّثين.

(أو الإجارة) أي يتعدى حكم البيع إلى الإجارة بأن اختلف المؤجر والمستأجر في مقدار الأجرة قبل قبض المستأجر الدار، يتحالف كل واحد منهما وتفسخ الإجارة لدفع الضرر، وعقد الإجارة يحتمل الفسخ.

استهلك المشتري في يد البائع، وكان المستهلك أجنبياً إذ لو استهلكه المشتري يصير قابضاً به، فلا يجري التحالف، ولو استهلكه البائع ينفسخ البيع.

(فأما بعد القبض) أي قبض المبيع (فلم يجب يمين البائع إلا بالأثر) وهو قوله عليه السلام: «إذا اختلف المتبايعان، والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا» بخلاف القياس عند أبي حنيفة، وأبي يوسف رحمهما الله.

(فلم يصح تعديته) إلى الوارث، وإلى حال هلاك السلعة، أي إذا كان الإختلاف بين الورثة بعد قبض المبيع لا يجري التحالف، وإذا كان بعد هلاك المبيع لا يجري التحالف أيضاً، وإن أخلف بدلاً قال شمس الأئمة السرخسي: وظن بعض المتأخرين من أصحابنا أن العمل بالإستحسان أولى، مع جواز العمل بالقياس في موضع الإستحسان، وشبه ذلك بالطرد مع الأثر، فإن العمل بالمؤثر أولى وإن كان العمل بالطرد جائزاً كما حكينا عن فخر الإسلام قبل هذا بأسطر.

قال شمس الأئمة: وهذا وهم عندي، فإن اللفظ المذكور في الكتب إلا أنا تركنا هذا القياس، والمتروك لا يجوز العمل به، فعلم أن الصحيح ترك القياس أصلاً في الموضع الذي يؤخذ بالإستحسان، وإليه أشار القاضي في التقويم، وبعض مشايخنا وفقوا بين كلامي الشيخين، فقال: مراد فخر الإسلام بقوله: إشارة إلى أنه الوجه الأولى في العمل به أنه مقدم على القياس عند وجودهما، كما يقال: الأخذ بخبر الواحد أولى من الأخذ بالقياس.

(فأما بعد القبض فلم يجب يمين البائع إلا بالأثر، فلم تصح تعديته) يعني إذا اختلف البائع والمشتري في مقدار الثمن بعد قبض المشتري المبيع، فحينئذ كان القياس من كل الوجوه أن يحلف المشتري فقط، لأنه ينكر زيادة الثمن الذي يدعيه البائع، ولا يدعي على البائع شيئاً، لأن المبيع سالم في يده، ولكن الأثر وهو قوله عليه السلام: «إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا»، يقتضي وجوب التحالف على كل حال، لأنه مطلق عن قبض المبيع

وبقوله: وأن العمل بالآخر أي القياس جائز، أي عند عدم معارضة الاستحسان، وبقوله: كما جاز العمل بالطرد أي عند عدم العلة المؤثرة فأما عند وجود العلة المؤثرة، فلا يجوز العمل بالطرد، دليله أنه ذكر بعد هذا بأسطر فسقط حكم القياس بمعارضة الاستحسان لعدمه في التقدير، وقال أيضاً بعد هذا: فصار هذا باطناً ينعدم ذلك الظاهر في مقابلته فيسقط حكم الظاهر لعدمه، وعدم الحكم لعدم دليله، لا يعدّ ذلك من باب الخصوص، ولو لم يحمل هذا لوقع التناقض بين كلامي فخر الإسلام وللجهل بالمراد طعن بعض الناس على عبارة علمائنا في الكتب إلا أنا تركنا القياس وإستحسنا حتى قال الشافعي رحمه الله: من استحسن فقد شرع.

وقالوا: إنه إثبات الحكم بمجرد الشهوة، لأن اللفظ ينبىء عنه، وكان معنى قولكمْ: أنا تركنا القياس واستحسنا أنا تركنا العمل بالقياس الذي هو حجة شرعية، وعملنا بما ليس بحجة اتباعاً للهوى والشهوة، ولأنكم إن أردتم ترك القياس الذي هو حجة، فالحجة الشرعية حق، وماذا بعد الحق إلا الضلال، وإن أردتم ترك القياس الباطل شرعاً فالباطل مما لا يسوغ ذكره، على أنكم ذكرتم في كتبكم في بعض المواضع أنا نأخذ بالقياس، فكيف تجوزون الأخذ بالباطل؟، ونحن نقول: إن الاستحسان هو طلب الأحسن للاتباع الذي هو مأمور به في قوله تعالى: ﴿فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه﴾[1] وغرضنا من هذه التسمية التمييز بين الحكم الأصلي الذي يدل عليه القياس الظاهر، وبين الحكم الممال عن ذلك السنن الظاهر، بدليل أوجب

وعدمه، فلما كان هذا غير معقول المعنى، فلا يتعدى إلى الوارثين، إذا اختلفا بعد موت المورثين، إلا عند محمد، ولا إلى المؤجر والمستأجر إذا اختلفا بعد استيفاء المعقود عليه على ما عرف في الفقه مفصلاً، ثم لما كان القياس والإستحسان لا يحصلان إلا بالإجتهاد ذكر بعدهما شرط الإجتهاد، وحكمه

---

(١) سورة الزمر: الآية ١٧.

الإمالة فسمينا الأول قياساً، والممال استحساناً، وإذا صح المراد على ما قلنا بطلت المشاحة في العبارة وتبين أنا لم نترك الحجة بالهوى والشهوة.

وقد قال الشافعي في المتعة: أستحسن ثلاثين درهماً، وفي الشفعية أستحسن أن يثبت للشفيع الشفعة إلى ثلاثة أيام، وفي المكاتب أستحسن أن يترك عليه شيء ذكره الإمام في المحصول، ومالك بن أنس ذكر في كتابه لفظة الإستحسان في مواضع.

وقال الشافعي: في بعض كتبه أستحب كذا، وما بين اللفظين فرقد والاستحسان أفصحها، وأقواهما، لأن الاستحسان وجود الشيء حسناً وقوله: أستحب ينبيء عن الإيثار، وذا لا يقتضي كونه حسناً لا محالة، بل يحتمل أن ما آثره يكون قبيحاً ألا ترى إلى قوله تعالى في ذم الكفار: ﴿ذلك بأنهم استحبوا الحياة الدنيا على الآخرة﴾[1] فظهر التفاوت بينهما من حيث إن أحدهما ينبيء عن حسن ذلك الشيء والآخر لا كيف، وقد ورد الشرع بما ذكرنا فإنه عليه السلام قال: «ما رآه المسلمون حسناً، فهو عند الله حسن».

فصل

وشرط الاجتهاد أن يحوي علم الكتاب بمعانيه، ووجوهه التي قلنا وعلم السنة بطرقها وأن يعرف وجوه القياس.

ليعلم أن أهلية القياس والإستحسان تكون حينئذ فقال: (وشرط الاجتهاد: أن يحوي علم الكتاب بمعانيه) اللغوية والشرعية (ووجوهه التي قلنا) من الخاص والعام والأمر والنهي، وسائر الأقسام الباقة، ولكن لا يشترط علم جميع ما في الكتاب بل قدر ما تتعلق به الأحكام وتستنبط هي منه، وذلك قدر خمسمائة آية التي ألفتها وجمعتها أنا في التفسيرات الأحمدية.

(وعلم السنة بطرقها) المذكورة في أقسامها مع أقسام الكتاب، وذلك أيضاً قدر ما يتعلق به الأحكام أعني ثلاثة آلاف دون سائرها (وأن يعرف وجوه

(١) سورة النحل: الآية ١٠٧.

وحكمه الإصابة بغالب الرأي حتى قلنا: إن المجتهد يخطىء ويصيب، والحق في موضع الخلاف واحد بأثر ابن مسعود رضي الله عنه في المفوّضة.

وقالت المعتزلة: كل مجتهد مصيب والحق في موضع الخلاف متعدد) الكلام في الإجتهاد في تفسيره لغة، وشريعة، وشرطه، وحكمه، فالاجتهاد لغة بذل المجهود في إدراك المقصود، **وشريعة**: بذل الوسع والطاقة في طلب الحكم

القياس بطرقها) وشرائطها المذكورة آنفاً، ولم يذكر الإجماع اقتداء بالسلف، ولأنه لا يتعلق به فائدة الاختلاف بالإستنباط، وإنما يحتاج إليه لأن يعلم المسائل الإجماعية، فلا يجتهد فيها بنفسه بخلاف الكتاب والسنة، فإن لكل مجتهد تأويلاً على حدة في المشترك والمجمل وأمثاله، وبخلاف القياس فإنه عين الاجتهاد، وعليه مدار الفقه، ولهذا بين حكمه على وجه يتضمن بيان حكم القياس الموعود فيما سبق فقال: (وحكمه الإصابة بغالب الرأي) أي حكم الإجتهاد لذكره قريباً أو حكم القياس لذكره في الإجمال إصابة الحق بغالب الرأي دون اليقين (حتى قلنا: إن المجتهد يخطىء ويصيب، والحق في موضع الخلاف واحد) ولكن لا يعلم ذلك الواحد باليقين، فلهذا قلنا بحقية المذاهب الأربعة، وهذا مما علم (بأثر ابن مسعود رضي الله عنه في المفوّضة)، وهي التي مات عنها زوجها قبل الدخول بها، ولم يسم لها مهر، فسئل ابن مسعود عنها فقال: أجتهد فيها برأيي إن أصبت فمن الله، وإن أخطأت فمني، ومن الشيطان أرى لها مهراً مثل نسائها، لا وكس ولا شطط، وكان ذلك بمحضر من الصحابة، ولم ينكر عليه أحد منهم، فكان إجماعاً على أن الإجتهاد يحتمل الخطأ وقالت المعتزلة: كل مجتهد مصيب، والحق في موضع الخلاف متعدد) أي في علم الله تعالى، وهذا باطل، لأن منهم من يعتقد حرمة شيء، ومنهم من يعتقد حله، وكيف يجتمعان في الواقع، وفي نفس الأمر، وقد روي هذا أي كون كل مجتهد مصيباً عن أبي حنيفة أيضاً، ولذا نسبه جماعة إلى الاعتزال، وهو منزه عنه، وإنما غرضه أن كلهم مصيب في العمل دون الواقع على ما عرف في مقدمة البزدوي مفصلاً

الشرعي بطريقه وشرطه: أن يحوي علم الكتاب بمعانيه، أي مع معانيه ووجوهه التي قلنا من العام والخاص إلى آخره والعبارة، والإشارة إلى آخر ما بينا.

وعلم السنة بطرقها يعني طرق الإتصال بالنبي عليه السلام كما مر وهو أن يكون بالتواتر، أو بالإشتهار، أو بالآحاد، ومتونها بأن ينقل بلفظه، وهو العزيمة، أو بمعناه وهو الرخصة، وهو أنواع كما مر ووجوه معانيها من كونه ظاهراً، أو مفسراً إلى آخر ما مر، وأن يعرف وجوه القياس وشرائطه كما مرّ، ولا يشترط معرفة جميع ما في الكتاب، بل ما يتعلق منه بالأحكام وهي مقدار خمسمائة آية، وعلم السنة على هذا يشترط أن يعرف الأحاديث التي تتعلق بها الأحكام، وهي زائدة على ألوف، ولا يشترط الحفظ فيهما من وراء ظهره، بل يشترط أن يكون عالماً بمواقعها بحيث يمكنه طلب الحادثة الواقعة منها لوجود التجربة والممارسة له في ذلك، ولا يشترط معرفة الفروع التي استخرجها المجتهدون بآرائهم.

وحكمه الإصابة بغالب الرأي حتى قلنا: إن المجتهد يخطىء ويصيب.

وقالت المعتزلة: كل مجتهد مصيب، وهو قول الأشعري والقاضي أبي بكر والغزالي.

فالحاصل أن الحق في موضع الخلاف واحد عندنا وعندهم متعد (وهذا الخلاف في الشرعيات لا في العقليات) إلا على قول بعضهم عند أبي الحسن العنبري من المعتزلة والجاحظ كل مجتهد مصيب في العقليات أيضاً، بمعنى نفي

(وهذا الاختلاف في النقليات دون العقليات) أي في الأحكام الفقهية دون العقائد الدينية، فإن المخطىء فيها كافر كاليهود والنصارى، أو مضلل كالروافض والخوارج، والمعتزلة، ونحوهم، ولا يشكل بأن الأشعرية والماتريدية اختلفوا في بعض المسائل، ولا يقول أحد منهما بتضليل الآخر، لأن ذلك ليس في أمهات المسائل التي عليها مدار الدين، وأيضاً لم يقل أحد منهما بالتعصب والعداوة، وذكر في بعض الكتب أن هذا الاختلاف إنما هو في المسائل الإجتهادية

الإثم والخروج عن عهدة التكليف، وهذا باطل لأن المسلمين أجمعوا على أن نافي ملة الإسلام في النار اجتهدأو لا، ثم اختلف من قال بالحقوق، فقال بعضهم: باستوائها، وقال عامتهم: بل واحد من الجملة أحق، وهو مروي عن الشافعي رحمه الله.

(ثم المجتهد إذا أخطأ كان مخطئاً ابتداء وانتهاء عند البعض) وهو اختيار الشيخ أبي منصور حتى إن عمله لا يصح (والمختار أنه مصيب ابتداء) أي في حق العمل (مخطىء انتهاء) أي في إصابة المطلوب، وهو مروي عن أبي حنيفة رحمه الله فإنه قال ليوسف بن خالد السمتي: كل مجتهد مصيب، والحق عند الله واحد، فبين أن الذي أخطأ ما عند الله مصيب في حق عمله، وإلا يكون تناقضاً، احتج المصوّبة بأن المجتهد كلف الفتوى، وما كلف إلا الفتوى بالحق، فلولا أنه يصيب الحق به، وإلا لما توجه التكليف عليه بإصابته، لأن الله تعالى لا يكلف نفساً إلا وسعها، ولن يصير كل مجتهد مصيباً للحق، إلا والحق حقوق، وهذا كاستقبال القبلة فإنه شرط صحة الصلاة، وهي جهة واحدة عند عدم الاشتباه، وعند الاشتباه تصير الجهات كلها قبلة حتى أن المتحيرين إذا صلوا إلى

دون تأويل الكتاب والسنة فإن الحق فيهما واحد بالإجماع والمخطىء فيه معاتب، والله أعلم.

(ثم المجتهد إذا أخطأ كان مخطئاً ابتداء وانتهاء عند البعض) يعني في ترتيب المقدمات، واستخراج النتيجة جميعاً، وإليه مال الشيخ أبو منصور وجماعة أخرى.

(والمختار أنه مصيب ابتداء مخطىء انتهاء) لأنه أتى بما كلف به في ترتيب المقدّمات، وبذل جهده فيها، فكان مصيباً فيه، وإن أخطأ في آخر الأمر وعاقبة الحال، فكان معذوراً، بل مأجوراً لأن المخطىء له أجر، والمصيب له أجران، وقد وقعت في زمان داود وسليمان عليهما السلام حادثة رعي الغنم حرث قوم، فحكم داود عليه السلام بشيء، وأخطأ فيه، وسليمان عليه السلام بشيء آخر،

أربع جهات أجزأتهم صلاتهم، وجعلوا مصيبين وغير ممتنع أن يكون الحق حقوقاً في أناس مختلفين في بعضهم حظر، وفي بعضهم إباحة إذا كان لا يلزم كل واحد منهم ما لزم الآخر كما صح ذلك عند اختلاف الأزمنة، فإنه تنسخ الإباحة بالحظر، وينسخ الحظر بالإباحة، وكما صح في باب القبلة عند الاشتباه فإن قبلة كل فريق ما أدى إليه تحريه واجتهاده.

ألا ترى أنه يجوز إرسال رسولين في وقت واحد إلى قومين مختلفين، وأحدهما يأمر قومه بتحريم شيء والآخر بإباحته، مع أن كل واحد منهما حق عند الله، فكذلك جاز أن يختلف مجتهدان، ويلزم قوم كل واحد منهما اتباع إمامه مع كينونة كل واحد منهما محقاً، ومن سوّى بين الحقوق يقول: إن دليل التعدد لم يقتض التفاوت، فلا يثبت رجحان البعض على البعض بلا دليل مرجح، ومن جعل الواحد أحق يقول: بأنا لو سوينا بينهما لبطلت مراتب الفقهاء، وساوى الباذل كل جهده في الطلب المبدي عذره بأدنى طلب، وهذا لأن الأصل أن يكون الحق واحداً إلا أنا تركنا القول به ضرورة أن لا يصير المجتهد مكلفاً، بما ليس في وسعه، وهذه الضرورة ترتفع بإثبات نفس الحقية لفتواه، فيبقى الواحد أحق لتستقيم المناظرة ودعوة كل واحد منهما صاحبه إلى حجته مع الإقرار بأن الحق مع كل واحد منهما، إذ لا مناظرة بين المسافر والمقيم في أعداد ركعات صلاتيهما لثبوت الحقية على السواء، وكذا لا مناظرة في وجوه كفارة اليمين.

ولنا قوله تعالى: ﴿ففهمناها سليمان﴾ أي الحكومة والفتوى، أو القضية، وإذا اختص سليمان بالفهم وهو إصابة الحق بالنظر في الحق كان الآخر خطأ، وما قضى داود كان رأياً، إذ لو كان وحياً لما حل لسليمان مخالفته، ثم تخصيص

وأصاب فيه فيقول الله تعالى حكاية عنهما: ﴿ففهمناها سُليمانَ وكُلاًّ آتينا حُكماً وعلماً﴾[1] أي ففهمنا تلك الفتوى سليمان آخر الأمر، وكل واحد من داود وسليمان آتينا حكماً وعلماً في ابتداء المقدمات، فعلم من قوله: ففهمناها أن المجتهد يخطىء ويصيب، ومن قوله: وكلا آتينا أنهما مصيبان في ابتداء المقدمات

---

(١) سورة الأنبياء: الآية ٧٩.

سليمان بفهم القضية يقتضي أن يكون الآخر خطأ، إذ لو كان ترك الأحق لما حل لسليمان الاعتراض عليه لأن الافتيات على رأي من هو أكبر لا يصح فكيف على الأب النبي وقصته أن الغنم رعت الحرث، وأفسدته ليلاً بلا راع فتحاكما إلى داود فحكم بالغنم، لأهل الحرث وقد استوت قيمتاهما، أي قيمة الغنم كانت على قدر النقصان في الحرث، فقال سليمان: وهو ابن إحدى عشرة سنة غير هذا أرفق بالفريقين، فعزم عليه ليحكمن فقال: أرى أن تدفع الغنم إلى أهل الحرث ينتفعون بألبانها وأولادها وأصوافها، والحرث إلى رب الغنم حتى يصلح الحرث، ويعود كهيئته يوم أفسد، ثم يترادّان، فقال القضاء: ما قضيت وأمضى الحكم بذلك، وكان ذلك باجتهاد منهما، وهذا في شريعتهم، وأما في شريعتنا إذا أكل الدواب حرث قوم فلا ضمان عندنا بالليل، أو بالنهار، إلا أن يكون مع البهيمة سائق، أو قائد.

وعند الشافعي يجب الضمان بالليل.

وقال الجصاص: إنما ضمنوا لأنهم أرسلوها، وقال مجاهد: كان هذا صلحاً وما فعله داود كان حكماً، والصلح خير وقوله عليه السلام في المجتهد: «إن أصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر»، وقول ابن مسعود في المفوضة، وقد مات عنها زوجها قبل الدخول بها ولم يسم لها مهراً أجتهد فيها رأيي، فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأ فمن ابن أم عبد وقوله عليه السلام: «إذا حاصرتم حصناً فأرادوكم أي أهل الحصن أن تنزلوهم على حكم الله فلا تنزلوهم على حكم الله فإنكم لا تدرون ما حكم الله فيهم»، وهذا دليل على احتماله الخطأ إذ الانزال يكون عن اجتهاد، ولو لم يحتمل الخطأ لكان الإنزال بأي جهة واحدة وجد حقاً، فيكون حكم الله.

ولما نهاهم عنه علم أنه يحتمل الخطأ ولأن تعدد الحقوق ممتنع استدلالاً بنفس الحكم وسببه، أما السبب فلأن القياس وضع لتعدية الحكم من الأصل إلى الفرع، فما ليس بمتعدد لا يتعدى متعدداً لأنه يصير تغييراً حينئذ، وقد بينا أنه مبطل للقياس والنص بصيغته لا يحتمل التعدد، ألا ترى أنا لو فرضناه غير

معلول لم يكن متعدداً، فلا يتعدد بالتعليل وفيه تغييره.

وأما الحكم فلأن اجتماع الحظر والإباحة في شيء واحد والصوم والفطر والصحة والفساد مستحيل في ساعة واحدة، ولا يصلح المستحيل حكماً شرعياً لأن فيه نسبة التناقض إلى الشرع. ألا ترى أنه امتنع ذلك بالنصين، فإن النصين إذا كان أحدهما حاظراً، والآخر مبيحاً لم يجب العمل بهما، بل وجب الوقف إلى أن يظهر الرجحان لأحدهما، أو التاريخ، فإن قلت التناقض إنما يكون أن لو اجتمع الحظر والإباحة في محل واحد في زمان واحد في حق شخص واحد بجهة واحدة، ولا تناقض في الجمع بينهما في محل واحد في زمان واحد في حق شخصين، وإذا كان كذلك، فلم لا يجوز أن يكون المحل الواحد حلالاً في حق المجتهدين حراماً في حق صاحبه، كما كان عند اختلاف الرسل؟، قلت: القياس خلف عن النص، والثابت بالنص من الأحكام على العموم، ولا يخص قوماً دون قوم، فكذا الثابت بالقياس يكون على العموم، ويوجب كل اجتهاد ما يؤدي إليه بلا تمييز بين عبد وعبد، وإنما جاز عند اختلاف الرسل، لأنه ثبت بالوحي أن المصلحة في حق هذا القوم الحل، وفي حق ذلك القوم الحرمة، ولا تناقض عند تبدل المصلحة، أما في المجتهدات فلا تنصيص من الشارع، والمصلحة متحدة في حقهما ظاهراً برأينا. فالقول بالحل في حق أحدهما وبالحرمة في حق الآخر مع اتحاد المصلحة يكون تناقضاً.

وصحة التكليف تحصل بما قلنا من صحة الإجتهاد وإصابته ابتداء، ولا نكلفهم إصابة الحق عند الله لما لم يكن عندهم دليل يوصلهم إلى ذلك، ولكن نكلفهم الإجتهاد لرجاء الإصابة، فإن أصابوا أجروا، وإن أخطؤوا عذروا، وهذا كالأمير إذا ضل فرسه فأمر غلمانه أن يطلبوه، فخرج كل واحد منهم إلى طريق غير طريق صاحبه، ولا شك أن الفرس يكون في جانب واحد، وقد وجب على كل واحد منهم طلب الفرس، ولكن لم يجب على كل واحد منهم إصابة الفرس إذ ليس في وسعهم ذلك، وإذا وجد واحد منهم الفرس، ولم يجد الآخرون، فإن الأمير يثيب كل واحد منهم للإئتمار بأمره في طلبه، وإن زاد الواحد كذا هنا،

وقال أبو حنيفة رحمه الله في الوارث: إذا أقام البينة على أنه وارثه، ولم يشهدوا أنا لا نعلم له وارثاً غيره ان القاضي يدفع المال إليه، ولم يأخذ منه كفيلاً هذا شيء أي أخذ الكفيل احتاط به بعض القضاة وهو جور سماه جوراً، وهو اجتهاد لأنه في حق المطلوب أي الوارث مائل عن الحق، لأنه يؤخر حقه لأمر موهوم، وهو معنى الجور، ثم يقول: إن أبا حنيفة لا يخلو، إما أن يكون مصيباً في هذا الإجتهاد أو لا، فإن كان مصيباً يلزم الخطأ في إجتهاد ذلك المجتهد، وإن كان مخطئاً يلزم الخطأ في اجتهاده وقال محمد في المتلاعنين: ثلاثاً ثلاثاً إذا فرق القاضي بينهما نفذ الحكم وقد أخطأ السنة أي الحق، والقضاء في غير المجتهد فيه لا ينفذ، فعلم أنه إنما نفذ لأنه قضى بالإجتهاد في موضع يسوغ فيه الإجتهاد، فينفذ كما ينفذ في سائر المجتهدات إذا قضى، وهذا لأن تكرار اللعان للتغليظ، ومعنى التغليظ يحصل بأكثر كلمات اللعان، وقيام الأكثر مقام الكل أصل في الشريعة، ولهذا يقوم قطع أكثر الأوداج، وأكثر الطواف مقام الكل.

ألا ترى أنه لو فرق بينهما بعد لعان الزوج قبل لعان المرأة نفذ حكمه لكونه مجتهداً فيه فأولى أن ينفذ إذا أتى كل واحد منهما بأكثر كلمات اللعان، وأما مسألة القبلة فإن المذهب عندنا في ذلك أن المتحري مخطىء، ومصيب أيضاً كغيره من المجتهدين.

ألا ترى أن قوماً إذا صلوا بجماعة وتحروا القبلة واختلفوا تفسد صلاة من علم منهم حال إمامه، وهو مخالفة لأنه مخطىء للقبلة عنده، ولو كان الكل صواباً لما فسدت صلاته كالجماعة إذا صلوا في جوف الكعبة، فإنه لا تفسد صلاة من خالف إمامه في الجهة، وإن علم ذلك، لأن الكل مصيب ولما وجب التحري، كما في تلك المسألة فإنا لا نسلم وجوب التحري على ذلك التقدير، فإن قالوا: لو لم يكن مصيباً لوجب إعادة الصلاة بعد العلم بالخطأ، قلنا: لأنه لم يكلف إصابة عين الكعبة عند انطماس العلامات، واندراس الأمارات، لأن ذلك ليس في وسعه، وإنما كلف طلبه على رجاء الإصابة، وهذا لأن الكعبة غير مقصودة بعينها، حتى لو سجد لها يكفر.

ألا تـرى أن الحكم ينتقل من عينها إلى جهتها، ومن جهتها إلى ما يقع عنده بالتحري، وإلى أي جهة تـوجهت دابة الـراكب في النافلة، وإنما المقصود وجـه الله تعالى وإليـه الإشارة في قـوله تعـالى: ﴿فأينـما تـولـوا فثم وجـه الله﴾[1] واستقبـال الكعبة ابتـلاء، فإذا حصـل الإبتلاء بما في قلبه من رجـاء الإصابـة، وحصل المقصود وهو طلب وجه الله سقطت إصابة عين الكعبة.

ألا تـرى أن جواز الصـلاة وفسادها من صفات العمـل، لأنه ينـال عمل فاسد، وعمـل جائـز، والمخطىء مصيب في حق العمـل، وإن كان مخـطئاً عنـد الله، فثبت بهذا أن مسألـة القبلة ومسألتنا سـواء، وهذا عنـدنا، وعنـد الشافعي كلف المتحـري إصابـة حقيقة الكعبـة، لأن طريق الإصـابة مما يـوقف عليـه في الجملة لـو تكلف المكلف، إلا أنـه عـذر دونـه بسبب الحـرج، فكـان مبيحـاً لا مسقطاً أصلاً فمتى ظهر الخطأ يقيناً لزمه الإعادة، واحتج من جعله مخطئـاً ابتداء وانتهاء بما روينا من إطلاق الخـطأ في الحديث إذ الخـطأ المطلق هـو الخطأ ابتـداء وانتهاء، لأن المطلق ينصرف إلى الكامل، وبقول النبي عليـه السلام في أسـارى بدر حين نزل قوله تعالى: ﴿لولا كتابٌ مِنَ اللهِ سَبَقَ لَمسَّكُم فيـما أخذتم عـذابٌ عظيم﴾[2] لو نزل بنا عذاب ما نجا إلا عمر.

فلو كـان الإجتهاد صـواباً في حق العمـل لما استقـام نزول العـذاب عـلى الصـواب ولنا قـوله تعـالى: وكلاً أي من داود وسليمـان آتينا حكـماً وعلماً أخبـر بقوله: ففهمنـاها سليمـان أن سليمان أصاب الحق دون داود، ثم بـين أنهما أوتيا من الله حكماً وعلماً فلو لم يكن الإجتهاد صواباً لما سماه حكماً أي حكمة، وقـوله عليـه السـلام لعمـرو بن العاص: «احكم عـلى أنـك إن أصبت فلك عشر حسنـات، وإن اخطأت فلك حسنة» والثواب لا يتـرتب على الخـطأ، فعلم أنه كان مصيباً ابتداء لينال الثواب به، وقول ابن مسعود لمسـروق والأسود: كـلا كما أصـاب، ولكن صنيـع مسـروق أحب إليّ فيـما سبقـا من ركعتي المغـرب فقـامـا

---

(١) سورة البقـرة: الآية ١١٥.

(١) سورة الأنفال: الآية ٦٨.

ليقضيا، فصلى مسروق ركعة وجلس، ثم ركعة وجلس، كما وجب الآن، قال: لأني صليت ركعة مع الإمام، فيكون هذا رأس الركعتين، وصلى الآخر ركعتين، ثم جلس.

قال: لأن المسبوق يقضي ما فات من الصلاة، ولم يكن بين الركعتين الفائتتين قعدة، فإن قلت: فقول ابن مسعود دليل للمصوّبة قلت: لا يحتمل ذلك لأنه يكون حينئذ متناقضاً في كلامه، وهذا لأنه قال فيما روينا إن أخطأت فمن ابن أم عبد.

وفي رواية فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريئان، ولأن المجتهد ليس في وسعه إصابة ما عند الله فتعذر أن يكون مكلفاً به، وإنما هو مكلف بالإجتهاد على قصد إصابة الحق، فإذا اجتهد على هذا القصد خرج عن عهدة التكليف، وجعل مصيباً في الإجتهاد فاستحق الأجر عليه حيث أدى ما عليه من التكليف، وحرم الصواب وزيادة الأجر إما بتقصير منه، أو حرماناً من الله إبتداء إذ الأصلح غير واجب على الله تعالى، وأما قصة بدر فقد عمل رسول الله عليه السلام برأي أبي بكر، فكيف يكون اجتهاد أبي بكر خطأ إذ لا بد أن يقع عمل رسول الله عليه السلام صواباً إذا أقر عليه، والله قرره عليه ولو كان خطأ لما قرره عليه، إذ التقرير على الخطأ خطأ، إلا أن هذا أي أخذ الفداء كما هو رأي أبي بكر كان رخصة، والمراد بالآية ﴿لولا كتاب من الله سبق﴾ بهذه الرخصة لمسكم العذاب، بحكم العزيمة، كما هو رأي عمر وهو قتلهم، وقال أهل التأويل: لولا حكم من الله سبق أن لا يعذب أحداً على العمل بالإجتهاد، وكان هذا إجتهاداً منهم، لأنهم نظروا في أن استبقاءهم ربما كان سبباً في إسلامهم، وأن فداءهم يتقوى به على الجهاد، وخفي عليهم أن قتلهم أعز للإسلام لمسكم فيما أخذتم من فداء الأسارى عذاب عظيم، ثم المجتهد إذا أخطأ كان مأجوراً عند البعض بقوله عليه السلام فإن أخطأ فله أجر واحد وعند البعض كان معذوراً كالنائم لا يأثم بترك الصلاة، ولكن لا ينال ثواب المصلين.

وعند البعض كان موزوراً، والصواب أن طريق الإصابة إن كان بيناً

عوتب، لأن التقصير من قبله، وإن كان خفياً أجر عليه بالحديث، والخطأ إنما جاز لخفاء الدليل لا لتقصير منه، ولا يضلل بحال بخلاف الإجتهاد في صفات الله تعالى، فإن المخطىء فيها يضلل ويبدع، وإنما نسب القول بتعدد الحقوق إلى المعتزلة، لأن الأصلح هو تصويب كل مجتهد وهم قائلون بوجوب الأصلح، وفيه إلحاق الولي بالنبي، أي في إصابة الحق، وهو عين مذهبهم فإن من مذهبهم أن لا يجوز أن يفعل الله في حق نبي من الإكرام ما لم يفعله في حق غيره.

إلا أنهم ضيعوا ذلك باختيارهم والمختار أن يقال: إن المجتهد يخطىء ويصيب على تحقيق المراد به أي بهذا القول أي يراد به أنه يصيب الحق ويخطىء الحق، إذ المصوّبة يؤوّلون الخطأ الوارد في الحديث على ترك الأحق، والصواب على إصابة الأحق، فلو لم يقل على تحقيق المراد به لظن ظان أن المراد به هذا، ويتصل بهذا الأصل اجتهاد غير النبي عليه السلام في زمان النبي عليه السلام، وقال بعض العلماء: لا يجوز لأحد أن يجتهد في عصر النبي عليه السلام، لأن المصير إليه للضرورة، ولا ضرورة في عصر النبي عليه السلام لإمكان الرجوع إليه. والجمهور على أنه يجوز لمن بعد عن النبي عليه السلام استدلالاً بحديث معاذ رضي الله عنه.

والأولى أن لا يجوز لمن كان بحضرة النبي عليه السلام قبل الإذن منه صريحاً، واجتهاد النبي عليه السلام قد مر قبل فصل القياس.

فصل:

(ولهذا قلنا لا يجوز تخصيص العلة لأنه يؤدي إلى تصويب كل مجتهد خلافاً

وإن أخطأ داود في آخر الأمر والقصة مع الإستدلال مذكورة في الكتب، فطالعها إن شئت (ولهذا) أي: ولأجل أن المجتهد يخطىء ويصيب (قلنا: لا يجوز تخصيص العلة) وهو أن يقول: كانت علتي حقة مؤثرة، لكن تخلف الحكم عنها لمانع (لأنه يؤدي إلى تصويب كل مجتهد) إذ لا يعجز مجتهد ما عن هذا القول،

للبعض) اعلم أن تخصيص العلة يجوز عند بعض مشايخ العراق من أصحابنا كالكرخي والجصاص، وغيرهما والقاضي الإمام أبي زيد من مشايخ ما وراء النهر، وهو قول المعتزلة، وعلى قول مشايخ سمرقند، وهو قول الشيخ الإمام أبي منصور الماتريدي، وشمس الأئمة السرخسي، وفخر الإسلام وهو أظهر قولي الشافعي لا يجوز، وهذا الخلاف في العلة المستنبطة، فأما في العلة المنصوصة فقد اختلف هؤلاء منهم من جوزه، ومنهم من لم يجوزه (وذلك) أي تخصيص العلة (أن يقول: كانت علتي توجب ذلك لكنه لم يجب مع قيامها لمانع، فصار مخصوصاً من العلة بهذا الدليل) أي المانع، فحاصل التخصيص أن يقول المعلل: إذا أورد عليه فصل يكون الجواب فيه بخلاف ما يروم إثباته بعلته موجب علتي، كذا إلا أنه ظهر، ثم مانع فصار مخصوصاً باعتبار ذلك المانع بمنزلة العام يخص منه بعض ما تناوله بالدليل المخصص، ولما قال منكرو التخصيص: إن العلل القياسية لا تقبل الخصوص، وسموا الخصوص نقضاً.

قال مجوّزه: هذا غلط منهم لغة، لأن النقض إبطال لفعل قد سبق على سبيل المضادة كنقض البنيان، ونقض كل مؤلف ونقض العقد والخصوص بيان أن المخصوص لم يكن داخلاً في العموم، فأنى يكون نقضاً، ألا ترى أن ضد

فيكون كل منهم مصيباً في استنباط العلة (خلافاً للبعض) كمشايخ العراق والكرخي، فإنهم جوّزوا تخصيص العلة المستنبطة، لأن العلة أمارة على الحكم، فجاز أن يجعل أمارة في بعض المواضع، دون البعض، وإنما قيدت العلة بالمستنبطة، لأن العلة المنصوبة ذهب إلى تخصيصها كثير من الفقهاء، لأن الزنا والسرقة علة للجلد والقطع، ومع ذلك لا يجلد ولا يقطع في بعض المواضع لمانع.

(وذلك) أي بيان تخصيص العلة (أن يقول: كانت علتي توجب ذلك، لكنه لم يجب مع قيامها لمانع فصار المحل) الذي لم يثبت الحكم فيه (مخصوصاً من العلة بهذا الدليل

الخصوص العموم، وضد النقض البناء والتأليف، وبضدها تتبين الأشياء.

وشريعة: لأن التناقض غير جائز على الكتاب والسنة والخصوص جائز.

وإجماعاً: لأن القائسين أجمعوا أن من الأحكام ما ثبت بالنص، أو الإجماع، أو الضرورة بخلاف القياس فخصت بها عن موجب القياس لولاها لكان الحكم بالقياس بخلاف ذلك.

وفقهاً: لأن المعلل متى ذكر وصفاً صالحاً وادعى أنه علة، فإذا وجد ذلك الوصف، ولا حكم له احتمل أن يكون العدم لفساد علته فيتناقض، واحتمل أن يكون العدم لمانع منع ثبوت الحكم مع الصحة، فوجب أن يقبل بيانه إن أبرز مانعاً صالحاً وإلا فقد يناقض.

كما لو قال: البيع موجب للملك في المبيع، فيورد عليه البيع بالخيار، فيقول: امتنع ثبوت الملك ثمة لمانع، وهو الخيار ولوجود هذا الإحتمال لا يقبل مجرد قوله خص بدليل لإحتمال أن يكون عدم الحكم لفساد العلة، لا لمانع، وهذا لأن دعواه أن هذا الوصف علة قول بالرأي، ويحتمل الغلط فيما لم يبين المانع لا ينتفي عنه معنى الفساد، بخلاف الخصوص في النصوص، لأنها لا تحتمل الغلط، فلم يبق لعدم الحكم مع وجود النص إلا الخصوص الذي يليق بكلام الشرع، فلم يحتج إلى إثباته بدليل لتعين جهة الخصوص، ثم بالإجماع، واحتجوا على جوازه بأن العلة فرع النص، والفرع لا يخالف الأصل، وقد جاز تخصيص نص العام إجماعاً، فكذا يجوز تخصيص العلة، وإلا يلزم مخالفة الفرع الأصل، ولأن كل واحد منهما أمارة على حكم الله تعالى، وكما أن النص العام يوجب الحكم في كل مسمى يتناوله، فكذا المعنى يوجب الحكم في كل موضع يوجد فيه، فلما جاز قيام الدليل على أن المخصوص غير مراد مع أن النص العام يتناوله جاز أن يقوم الدليل على أن الحكم غير ثابت في الموضع المخصوص لوجود المانع مع وجود المعنى فيه.

والعجب من القاضي الإمام أبي زيد أنه قال فيما تقدم: إن دلالة النص لا

تحتمـل الخصـوص، لأنها تعم بحسب عمـوم العلة، والعلة بعـدمـا ثبتت علة لم تحتمل الخصوص والتوفيق بين كلاميه صعب، واحتج المنكرون بأن جوازه يؤدي إلى نسبة التناقض إلى الشرع، والتناقض أمارة الجهل، فلا يليق به.

بيانه أن من قال: إن المؤثر في إستـدعاء الحكم هـذا الوصف، فقـد قال: بأن الشرع جعله دليـلاً وأمارة عـلى الحكم أينما وجـد حتى يمكنه التعـدية، فمتى وجد ذلك الـوصف، ولا حكم له تبـين أنه لم يكن أمـارة ودليلاً عـلى الحكم شرعـاً، فكـأنه قـال: هو دليـل وأمارة عـلى الحكم شرعـاً، وليس بـدليـل وأمـارة وهـذا تناقض، فإن قال: الشرع جعله أمارة، ودليلاً في بعض المـواضع دون البعض، قلنا: الدليل على أن الشرع جعله أمارة التـأثير، والتـأثيرُ قـائم في الموضـع الذي خص فإخراجه من أن يكون دليلاً وأمارة مـع قيام مـا جعله الشرع أمـارة ودليلاً تناقض بين بخلاف النص العام، لأن التخصيص يبـين أن المخصوص غـير مراد بالعام، وقيل: هذه المسألة بنـاء على أن المعـاني هل لهـا عموم أم لا؟، فعنـدهم للمعـاني عموم، فجـاز تخصيص العلة لعمومهـا، وعندنـا لا عمـوم. لأن المعنى واحد، وإنما تعددت محاله فلا تقبـل التخصيص، ولأن الدليـل الخصوص يشبـه الناسخ بصيغته، لأن كل واحد منهما مستقل بنفسه، ويشبه الإستثناء بحكمه لأن كل واحد منهما يبين أن ذلـك القدر لم يـدخل في الجملة، وإذا كـان كذلـك وقع التعـارض بين النص العـام والنص المخصص في العدد المخصـوص، فلم يفسد أحدهما بصاحبه لعدم توهم الفساد فيهما، ولكن النص العـام يلحقه ضـرب من الإستعارة بأن أريد به بعضه مع بقائه حجـة، والألفاظ ممـا يجري فيـه الإستعارة دون المعاني، ولا سبيل إليهما في العلل.

أما النسخ فإنه لا يجري في العلل كما مر، وكذا الإستثنـاء لأنه تصـرف في اللفظ فيليق بـالعبـارات ليبـين بـه أن الكـلام عبـارة عـما وراء المستثنى، ولمـا لم يخـل التخصيص عن هـذين الشبهين فسـد القول بتخصيص العلل لخلوه عنهـما، على أنـه يؤدي إلى تصويب كـل مجتهد يـوجب عصمة الإجتهـاد عن الخطأ والمنـاقضة كالنص، وفي ذلك قول بالأصلح إذ الأصلح في حق المجتهد أن يكون مصيباً، ولما كان

كل مجتهد مصيباً عندهم صار اجتهاده كالنص، فيقبل علية التخصيص كالنص، ولما جاز الخطأ على المجتهد عندنا جاز أن تكون علته منقوضة، ولا تقبل الخصوص، لكن الحكم قد يمتنع بزيادة وصف، أو نقصانه، وهو الذي يسمونه مانعاً مخصوصاً، وبهذه الزيادة، أو النقصان تتغير العلة لا محالة، فيصير ما هو علة الحكم معدوماً حكماً، وعدم الحكم لعدم العلة لا يكون تخصيصاً للعلة.

فالحاصل أنهم يسمون هذا المغير مانعاً مخصصاً، فينسبون عدم الحكم مع قيام العلة إلى المانع، وذلك تخصيص، كدليل الخصوص في بعض ما تناوله العام مع قيام دليل العموم (وعندنا عدم الحكم بناء على عدم العلة) لوجود المغير وهو الزيادة أو النقصان.

والعدم بالعدم ليس من الخصوص في شيء، وقولهم: إن المعدول عن القياس بنوع استحسان مخصوص من القياس بالإجماع، قلنا: الطريق في الإستحسان هذا، وهو أن القياس إن ترك باستحسان ثبت بالنص، فقد عدم حكم العلة لعدمها لا مع قيامها بدليل الخصوص، لأن العلة لم تجعل علة في مقابلة النص، بخلاف النصين إذا كان أحدهما عاماً، والآخر خاصاً، فإن الخاص يكون مخصصاً للعام في ذلك القدر، لأن أحدهما لا يفسد بصاحبه، لأنه لا يتوهم الفساد في أحدهما، فيكون مخصصاً للقدر الذي تناوله من العام مع بقاء العام حجة فيما وراء ذلك، فأما العلة وإن كانت مؤثرة، ففيها احتمال الخطأ والفساد، وهي تحتمل الإعدام حكماً، فإذا وجد ما يغيرها جعلت معدومة حكماً في ذلك الموضع، فيكون عدم الحكم لعدم العلة، فلا يكون تخصيصاً، ولا

وعندنا عدم الحكم بناء على عدم العلة) بأن يقول: لم توجد في محل الخلاف العلة، لأنها لم تصلح كونها علة مع قيام المانع، فإن قيل على هذا أيضاً، يلزم تصويب كل مجتهد إذا لا يعجز أحد عن أن يقول: لم تكن العلة موجودة هنا، أجيب بأن في بيان المانع يلزم التناقض إذا ادعى أولاً صحة العلة، ثم بعد ورود النقض ادعى المانع، فلا يقبل أصلاً بخلاف بيان عدم وجود

تناقضاً، وكذا إذا ثبت بالإجماع، لأن الإجماع مثل الكتاب والسنة، وكان أقوى من العلة والضعيف في مقابلة القوي معدوم حكماً، أو بالضرورة، فإن موضع الضرورة مجمع عليه، أو منصوص عليه، أو بالقياس الخفي لما بينا أن الضعيف في معارضة القوي معدوم حكماً.

(وبيان ذلك في الصائم النائم إذا صب الماء في حلقه أنه يفسد الصوم لفوات ركنه) أي ركن الصوم، والعبادة لا تتأدى بدون ركنها (ويلزم عليه الناسي فمن أجاز الخصوص) أي فمن جوز تخصيص العلة (قال: امتنع حكم هذا التعليل ثمة لمانع وهو الأثر) أي قوله عليه السلام: «تمّ على صومك فإنما أطعمك الله وسقاك»، فكان مخصوصاً من هذه العلة بهذا الطريق مع بقاء العلة.

(وقلنا امتنع الحكم في الناسي لعدم العلة) حكماً (لأن فعل الناسي منسوب إلى صاحب الشرع) حيث قال: فإنما أطعمك الله وسقاك (فسقط عنه معنى الجناية) وصار أكله كلا أكل حكماً (وبقي الصوم لبقاء ركنه، لا لمانع مع فوات ركنه) والنائم ليس في معناه، لأن الفعل الذي يفوت به ركن الصوم مضاف إلى

الدليل، إذ لا يلزم فيه التناقض، فلهذا يقبل (وبيان ذلك في الصائم إذا صب الماء في حلقه) بالإكراه، أو في النوم (أنه يفسد الصوم لفوات ركنه) وهو الإمساك (ويلزم عليه الناسي) فإنه لا يفسد صومه، مع فوات ركنه حقيقة، فيجيب عن هذا النقض كل واحد منا، وممن جوّز تخصيص العلة على طبق رأيه (فمن أجاز خصوص العلل قال: امتنع حكم هذا التعليل ثمة لمانع وهو الأثر) يعني قوله عليه السلام: «تمّ على صومك فإنما أطعمك الله وسقاك» مع بقاء العلة.

(وقلنا: امتنع الحكم لعدم العلة فكأنه لم يفطر، لأن فعل الناسي منسوب إلى صاحب الشرع فسقط عنه معنى الجناية، وبقي الصوم لبقاء ركنه، لا لمانع مع فوات ركنه) كما زعم مجوّز تخصيص العلة، فجعلنا ما جعله الخصم مانعاً

غير من له الحق، فبقي معتبراً فيفوت به ركن الصوم بخلاف ما إذا كـان مضافـاً إلى من له الحق.

وكـذلك نقـول في الغصب: إنه لما صار سبب ملك البـدل، أي ضمـان الغصب، وجب أن يكون سبب ملك المبدل، أي المغصوب تحقيقاً للعدل.

ويلزم على هذا المدبر فإنه يتقرر الملك في قيمته للمغصـوب منه، ولا يثبت الملك في المـدبر للغـاصب، فمن جوّز تخصيص العلة يقـول: امتنـع حكم هـذه العلة في المدبر مع وجود العلة الموجبة لمانع، وهو أنه غـير محتمل للنقـل من ملك إلى ملك، ونحن نقول: إن الحكم عدم في المدبر، لعدم العلة الموجبـة للملك، وهو كون الغصب سبباً لملك بدل العين المغصوبة، وهذا لأن ضمان المدبـر ليس ببدل عن العين المغصوبة، ولكنه بدل عن اليـد الغائبـة، لأن شرط كـون القيمة بدلاً عن العين أن يكون العين محلاً للنقل، وذا غـير موجـود في المدبـر، فالـذي جعل عندهم دليل الخصوص جعلنـاه دليل العـدم، وهذا أصـل هذا الفصـل، وإنما يلزم الخصوص عـلى العلل الطردية لأنها قائمـة بصيغتها، والخصـوص يرد عـلى العبارات دون المعـاني الخالصـة، وهـذا لأنهم جعلوا نفس الـوصف حجـة بدون الأثر الذي هو معناه، فيكون موجباً بصيغته كالنص، فإذا وجد الـوصف، ولا حكم معـه يكون مخصـوصاً كـالنص، ونحن جعلنـا المعنى المؤثـر علة، فـلا يحتمل أن يكون موجوداً بدون أن يكون علة، فلا يقبل التخصيص، وكذلك نقول في الزنا: إنه حرث للولـد فأقيم مقـامه في إيجـاب حرمـة المصاهرة، لأن ثبوتهـا في الأصـل باعتبـار الولـد الذي يتخلق من المـاءين لثبوت شبهـة البعضية بـواسـطة الولد، فيصير بواسطة الولد أمهاتها وبناتها كأمهاته وبناته، وآباؤه وأبناؤه كـآبائهـا وأبنائها، والشبهة تعمل عمـل الحقيقة في إيجـاب الحرمـة، وهذا المعنى لا يختلف بـالملك وعدمـه، لأن سبب البعضية حسي، وإنما لم تكن هذه البعضيـة مـوجبـة حرمة الموطوءة، لأن شبهـة البعضية تعمـل عمل حقيقـة البعضية، وأنها تـوجب الحرمة في غير موضع الضرورة لا في موضعها، فإن حواء خلقت من آدم فكانت

بعضه حقيقة، وهي حلال له، فكذلك شبهة البعضية إنما توجب الحرمة في غير موضع الضرورة وفي الموطوءة ضرورة.

ويلزم على هذا أن الحرمة لم تتعد إلى الأخوات والعمات والخالات، فمن جوز تخصيص العلة قال: امتنع ثبوت الحكم مع قيام العلة في هذه المواضع بالنص، وهو قوله تعالى: ﴿وأحل لكم ما وراء ذلكم﴾(١) أو الإجماع.

ونحن نقول: إن العلل صارت عللاً شرعاً بذواتها، وهي لم تجعل علة عند معارضة النص، وفي تحريم الأخوات، وكذا وكذا معارضته، لأن حكم النص حرمة، أخوات الزوجة والعمات والخالات مؤقتة لقوله تعالى: ﴿وأن تجمعوا بين الأختين﴾(٢) وقوله عليه السلام: «لا تنكح المرأة على عمتها، ولا على خالتها، ولا على ابنة أختها، ولا على ابنة أخيها»، وتزويج النبي عليه السلام ابنتيه من عثمان رضي الله عنه يثبت الجواز في غير هذه الحالة بقوله تعالى: ﴿وأحل لكم ما وراء ذلكم﴾ ولو تعدت الحرمة إليهن يلزم تغيير النص، ولا يجوز تبديل المنصوص بالتعليل، وكان عدم الحكم في هذه المواضع لعدم العلة لا لمانع مع قيام العلة (وبني على هذا تقسيم الموانع وهي خمسة: مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر) لأنه ليس بمال والبيع مبادلة المال بالمال فلم تنعقد العلة لعدم المحل (ومانع يمنع تمام العلة كبيع عبد الغير) فإن إضافة البيع إلى مال الغير يمنع

للحكم دليلاً على عدم العلة (وبني على هذا) أي على بحث تخصيص العلة بالمانع (تقسيم الموانع وهي خمسة مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر) فإنه إذا باع الحر لا ينعقد البيع شرعاً وإن وجد صورة (ومانع يمنع تمام العلة كبيع عبد الغير) بلا إذنه فإنه ينعقد شرعاً لوجود المحل، ولكنه لا يتم ما لم يوجد رضا المالك وعد هذين القسمين من قبيل تخصيص العلة مسامحة نشأت من فخر الإسلام، لأن التخصيص هو تخلف الحكم مع وجود العلة وههنا لم توجد العلة إلا أن يقال: إنها وجدت صورة، وإن لم تعبر شرعاً، ولهذا عدل صاحب التوضيح إلى

---

(١) سورة النساء: الآية ٢٤.
(٢) سورة النساء: الآية ٢٣.

تمام العلة في حق المالـك، لعدم ولايـة العاقـد عليه، وإن انعقـد تامـاً في حقه، ولهذا لو أجازه المالك جاز، ولو أبطله بطل.

فعلم أنه منعقد غير تام في حقه (ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار الشـرط) فإن الخيار إذا كان للبائع يمنع ثبوت الملك في المبيع للمشتري.

(ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية) حتى لا تتم الصفقة بـالقبض معه، ولهذا لو اشترى من آخر عـدل زطى، ولم يره فقبضـه وحدث بثـوب منه عيب، فليس له أن يرد شيئاً منه بخيار الرؤية، لأنه عجز عن ردّ ما تعيب في يـده، فلو ردّ شيئاً من الباقي لتفرقت الصفقة على البائع قبل التمـام، وأنه لا يجـوز، وكذا في المحيط (ومـانع يمنـع لزوم الحكم كخيـار العيب) ولهذا لا يتمكن من الفسـخ بعد القبض بدون الرضاء أو القضاء، بخلاف خيار الرؤية، فإنه ينفرد بالرد، ثم بلا قضاء ولا رضاء، فالصفقة تتم مـع خيار العيب بعـد القبض وإن كانت لا تتم قبله، لكن البيع على شرف الإنفساخ، فيكون مانعاً من لزوم الحكم، وفي الحسيـات: الـرامي إذا انقطع وتـره، أو انكسر فـوق سهمـه لم ينعقـد علة، لأن العلة هي الرمي المتصل بالمحل، ولم يوجد منـه شيء، وإذا حال بينـه وبين مقصـده حائط منع تمام العلة، لأن الفعـل انعقد رمياً، لكن الرمي إنمـا يكون علة إذا أصـاب

أن جملة ما يوجب عدم الحكم خمسة لئلا يرد عليه هذا الاعتـراض (ومانـع يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط في البيع) فإنه وجـدت العلة بتمامهـا، ولكن لم يبتدأ الحكم وهو الملك للخيار.

(ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية) فإنـه لا يمنع ثبوت الملك، ولكنه لم يتم معـه، ولهذا يتمكن من لـه الخيار من فسـخ العقد بـدون قضـاء، أو رضـاء (ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب) فإنه لا يمنع ثبـوت الملك، ولاتمامـه حتى يتمكن المشتري من التصرف في المبيـع، ولا يتمكن من الفسخ بـدون قضاء، أو رضاء، ولكنه يمنع لزومه، لأن له ولاية الرد والفسخ، فلا يكون لازماً.

ثم لما فرغ المصنف رحمه الله عن بيان شرط القياس وركنـه وحكمه شـرع

المرمى، وهذا المانع منع تمام العلة حيث لم يصل إلى المحل، وإذا أصابه فدفعه بترس عليه، أو درع منع ابتداء الحكم، لأن العلة قد تمت، فكان من حكمه الجرح الذي هو قبل وهذا المانع منع ابتداء الحكم بخلاف الحائط، لأنه منع الوصول إلى المحل، أما الترس، أو الدرع، فلا يمنع الوصول إليه.

وإذا أصابه فجرحه، ثم اندمل بالمداواة منع تمام الحكم، لأن الحكم الجرح، وإنما يتم إذا سرى ألمه إلى الموت فما يقطع السراية يكون مانعاً تمام حكم العلة، وإذا صار به صاحب فراش، ثم تطاول حتى أمن من الموت منع لزوم الحكم، ولهذا كان بمنزلة الصحيح في تصرفاته، إذ لا يتوقع منه الهلاك غالباً.

فصل

في الدفع (ثم العلل نوعان: طردية، ومؤثرة، وعلى كل قسم ضروب من الدفع، أما الطردية فوجوه دفعها أربعة: القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل بتعليله) وإنما قدم على غيره، لأنه يرفع الخلاف فهو أحق بالتقديم، وهذا لأن المصير إلى المنازعة عند عدم إمكان الموافقة، لا مع إمكانها والقول بموجب العلة يلجىء أصحاب الطرد إلى القول بالتأثير، لأنه لما سلم موجب علته في

في بيان دفعه فقال: (ثم العلل نوعان: طردية، ومؤثرة، وعلى كل قسم ضروب من الدفع) فإن الطردية للشافعية، ونحن ندفعها على وجه يلجئهم إلى القول بالتأثير، والمؤثرة لنا وتدفعها الشافعية، ثم نجيبهم عن الدفع، وهذا البحث هو أساس المناظرة، والمحاورة، وقد اقتبس علم المناظرة من هذا البحث للأصول، وجعل علماً آخر وتصرف فيه بتغيير بعض القواعد وازديادها على ما نبين إن شاء الله تعالى.

(أما الطردية فوجوه دفعها أربعة: القول بموجب العلة) أي قول المعترض بموجب علة المستدل (وهو التزام ما يلزمه المعلل بتعليله) مع بقاء الخلاف في

المتنازع فيه مع بقاء الخلاف احتاج إلى معنى مؤثر ضرورة، وذلك (كقولهم في صوم رمضان: إنه صوم فرض، فلا يتأدى إلا بتعيين النية..

فنقول: عندنا لا يصح إلا بالتعيين، وإنما نجوّزه بإطلاق النية على أنه تعيين) لا على أن التعيين عنه موضوع، وقد مر تقريره في أوائل الكتاب، ولأن هذا الوصف يوجب التعيين، ولكنه لا يمنع وجود ما يعينه، وقد حصل التعيين من الشارع حيث لم يشرع في هذا اليوم صوماً آخر غير صوم رمضان، فيكون هو متعيناً بتعيين الشرع، فيصاب بإطلاق النية كالمتوحد في الدار.

وكقولهم في مسح الرأس إنه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه، فنقول: عندنا يسن تثليثه، لأن قدر الفرض يتأدى بالربع عندنا، وبأقل منه عندكم، ويسن الإستيعاب بالإجماع، وفيه تثليث قدر المفروض من المسح، لأن الباقي بعد الفرض يكون مثلي قدر المفروض وزيادة، فكان تثليثاً، ولكن في أمكنة وليس مقتضى التثليث اتحاد المحل، فإن من دخل ثلاث دور، أو دخل داراً واحدة ثلاث مرات يقول: دخلت ثلاث دخلات، فإن غير العبارة.

الحكم المتنازع فيه (كقولهم) أي قول الشافعية (في صوم رمضان أنه صوم فرض، فلا يتأدى إلا بتعيين النية) بأن يقول بصوم غد نويت لفرض رمضان فأوردوا العلة الطردية، وهي الفرضية للتعيين إذ أينما توجد الفرضية يوجد التعيين، كصوم القضاء والكفارة والصلوات الخمس، ونحن ندفعه بموجب علته.

(فنقول: عندنا لا يصح إلا بتعيين النية، وإنما نجوزه بإطلاق النية على أنه تعيين) أي سلمنا أن التعيين ضروري للفرض، ولكن التعيين نوعان: تعيين من جانب العباد قصداً، وتعيين من جانب الشارع، وهذا الإطلاق في حكم التعيين من جانب الشارع فإنه قال: إذا انسلخ شعبان، فلا صوم إلا عن رمضان، فإن قال الخصم: إن التعيين القصدي، هو المعتبر عندنا كما في القضاء والكفارة دون التعين مطلقاً.

وقال: وجب أن يسن تكراره، قلنا: لا نسلم هذا الحكم في الأصل فإن التكرار في الأصل، وهو الغسل غير مسنون، وإنما المسنون تكميله، وهو الأصل في الأركان إذ السنن شرعت مكملات للفرائض، وتكميله بإطالته في محله إن أمكن كإطالة القراءة، والقيام والركوع والسجود إلا أن الفرض لما استوعب محله صرنا إلى التكرار خلفاً عن الأصل، وهو التكميل بالإطالة، وفي مسح الرأس الأصل مقدور عليه لاتساع محله، فيبطل الخلف.

وظهر بهذا فقه المسألة، وهو أن لا أثر للركنية في التكرار، كما في أركان الصلاة، والتكميل ليس بأثر للركن لا محالة، بل يجوز أن يكون أثراً لغير الركن كالمضمضة والإستنشاق.

ألا يرى أن مسح الرأس شاركه مسح الخف في أن الاستيعاب إلى أصل الساق سنة، وإن لم يكن مسح الخف ركناً، بل شرع رخصة.

وهذا لأن ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء وينتفي بانتفائه، ويجوز الوضوء بدون مسح الخف، فعلم أنه ليس بركن، فأما غسل القدمين فركن لأنه لا تصوّر للوضوء بدونه، إما أصلاً أو خلفاً، فعرفت أن وظائف الوضوء أركانها وسننها ورخصتها سواء في الإكمال، ولا عبرة للركنية فيه، فأما أثر المسح في التخفيف فلازم لأنه لم يوضع لتنقية المحل، بل المتعلق به طهر حكمي، فكان تكميله بإطالته لا بالتكرار، فالتكميل بالتكرار ربما يلحقه بالمحظور، وهو الغسل فكيف يصلح تكميلاً؟. وأما الغسل فموضوع للتنقية، وإكمال التنقية في تكراره ليزداد المحل طهارة، كما في غسل النجاسة العينية عن البدن، أو الثوب، فكان التكرار فيه تكميلاً، ولم يكن محظوراً، فقد أدّى القول بموجب العلة إلى

فنقول: لا نسلم أن التعيين القصدي معتبر، ولا نسلم أن علة التعيين القصدي في القضاء والكفارة هي مجرد الفرضية، بل كون وقته صالحاً لأنواع الصيامات، بخلاف رمضان، فإنه متعين كالمتوحد في المكان يصاب بمطلق اسمه، ولم يذكر هذا الإعتراض أهل المناظرة، لأنه سطحي لا يبقى بعد الدقة وتعيين المبحث، فإن استفسار المدعي عندهم، وبيانه بعد الطلب واجب، فلا

الممـانعة، أي إلى منـع سنية التكـرار في الأصل، وهـذا كله بناء عـلى أن فرض مسح الرأس يتأدى ببعض الرأس لا محالة، وهم لا يسلمون ذلك، بـل الفرض عندهم يتأدى بـالكل، لكنـه رخص في الحط إلى أدنى المقاديـر، وذلك كـالقراءة عندكم، فإنها فرض، وإن طالت، وإن كان الفرض يتأدى بثلاث آيات أو بآيـة قصيرة.

والجـواب عنـه أن هـذا خـلاف الكتـاب لأنـا بينـا في حـروف المعـاني أن الاستيعاب غير مراد بقوله: وامسحوابرؤوسكم، لأن الباء دخلت في محل المسح، بل البعض مراد بالنص، وهو أصل رخصة، فكـان استيعابـه تكميلاً للفـرض، والفضل على نصـاب التكميل بـدعة بـالإجماع، كـالفضل عـلى ثلاث مـرات في الغسل، والفضل على الإستيعاب في مسح الخف، فكذا هُنا.

وكقولهم: باشر نفل قربة لا يمضي في فاسدها فلا يلزمها القضاء بالإفسـاد كـالوضـوء فنقول: عنـدنا لا يجب القضـاء بالإفسـاد، ولهذا يجب إذا فسـدنـا لا باختياره بأن وجد المتيمم في النفـل ماء، وإنمـا يجب بالشـروع، لأن النفل يصـير مضموناً عليه بالشروع لما عرف وفوات المضمون يوجب المثـل، فإن قـالوا: وجب أن لا يلزمه القضاء بالشروع، ولا بالإفساد قيـاساً عـلى الوضـوء، قلنا: لا يجب القضاء بالإفساد، ولا بالشروع في عبادة لا يمضي في فـاسدهـا، بل بـالشروع في عبـادة تلتزم بـالنذر وعـدم اللزوم باعتبـار الوصف الـذي قالـه، لا يمنـع اللزوم باعتبار الوصف الذي قلنا: بخلاف الوضوء، فإنه لا يلتزم بالنـذر، فلا جـرم لا يلتزم بالشروع، وهذا كلام حسن، لأن الموجود يجوز أن يكون حسناً بـالنظر إلى بعض صفاته، رديئاً بالنظر إلى بعض صفاته. فيجوز أن تكون القربـة مضمونـة باعتبار وصف غير مضمونة باعتبار وصف آخر، وكقولهم: العبد مال، فلا يتقدر بدله بقتله كالفرس، فنقول: لا يتقدر بـدله بـاعتبار هـذا الوصف، بـل بوصف الآدميـة إذ العبـد مشتمـل عليهـما، لأنـه مكلف بـالعبـادات، وأهـل للعبـادات كالأحرار، ويباع في الأسواق كما تباع البهائم.

وكقولهم: في إسلام المروي في المروي أسلم مذروعاً، في مذروع، فيجوز

كإسلام الهروي في المروي، فنقول: من حيث إنه أسلم مذروعاً في مذروع يجوز العقد، ولكن هذا الوصف لا يمنع فساد العقد بدليل آخر.

ألا ترى أنهما لو شرطا شرطاً فاسداً، أو لم يكن رأس المال مقبوضاً في المجلس، كان فاسداً مع أنه أسلم مذروعاً في مذروع، فإذا جاز أن يفسد هذا العقد مع وجود هذا الوصف باعتبار معنى آخر، فكذا عندنا يفسد باعتبار الجنسية، وكقولهم في المختلعة أنها منقطعة النكاح، فلا يلحقها الطلاق، كمنقضية العدة، فنقول بموجبه، لأن الطلاق لا يلحقها باعتبار أنها منقطعة النكاح، بل باعتبار أنها معتدة عن نكاح صحيح، فالعدة أثر النكاح، فالحق به بخلاف ما إذا كانت معتدة عن نكاح فاسد، فإنه لا يقع الطلاق، وكقولهم في إعتاق الرقبة الكافرة عن كفارة اليمين أو الظهار: تحرير في تكفير فلا يتأدى بالرقبة الكافرة، ككفارة القتل فنقول بهذا الوصف: لا يجب الإيمان عندنا، لكن قيام الموجب لا يمنع معارضة ما يسقطه، وهو إطلاق صاحب الشرع الذي هو صاحب الحق، فإنه قال: فتحرير رقبة، أو تحرير رقبة كالدين يسقط بالإبراء، وإن كان الموجب لوجوب الدين في الذمة، وهو البيع، أو الإجارة، ونحوهما موجوداً فيضطر إلى الرجوع إلى بيان أن المطلق هل يحمل على المقيد أم لا، وكقولهم في السرقة: إنها أخذ مال الغير، بلا تدين، أي بلا اعتقاد أنه حلال فيوجب الضمان كالغصب بخلاف الباغي، إذا أخذ مال العادل، أو العادل إذا أخذ مال الباغي، فإنه لا يجب الضمان لأنه أخذه تديناً، لأنا نقول إنها موجبة للضمان، لكن القطع ينفيه، كما ينفيه الإبراء، فكما أن الإبراء مسقط للدين مع قيام الموجب للدين، فكذا هذا الضمان يسقط عندنا بإستيفاء الحد، وهو القطع فيضطر إلى بيان أن القطع هل يبقى الضمان، أم لا، وقد استوفينا الكلام فيه في أوائل الكتاب (والممانعة وهي إما أن تكون في نفس الوصف...

يقبله قط (والممانعة) وهي عدم قبول السائل مقدمات دليل المعلل كلها، أو بعضها بالتعيين والتفصيل (وهي) أربعة بالإستقراء لأنها (إما أن تكون في نفس الوصف) أي لا نسلم أن هذا الوصف الذي تدعيه وصفاً علة، بل العلة شيء

أو في صلاحيته للحكم مع وجوده، أو في نفس الحكم، أو في نسبته إلى الوصف) **فهي أربعة أوجه**:

أما الأول: فكقولهم في كفارة الإفطار بالأكل، والشرب عقوبة متعلقة بالجماع، فلا تجب بالأكل والشرب كالرجم، لأنا لا نسلم أن الكفارة تتعلق بالجماع، وإنما تتعلق بالإفطار على وجه يكون جناية متكاملة، وكقولهم في بيع التفاحة بالتفاحة إنه باع مطعوماً بمطعوم مجازفة، فيحرم كبيع صبرة حنطة بصبرة حنطة، لأنا نقول: ما تعنون بقولكم: مجازفة أتريدون مجازفة ذات، أو وصف؟

آخر، كقول الشافعي رحمه الله في كفارة الإفطار: إنها عقوبة متعلقة بالجماع، فلا تكون واجبة في الأكل والشرب، فنقول: لا نسلم أن العلة في الأصل هي الجماع بل الإفطار عمداً، وهو حاصل في الأكل والشرب أيضاً، بدليل أنه لو جامع ناسياً لا يفسد صومه لعدم الإفطار (أو في صلاحيته للحكم مع وجوده) أي لا نسلم أن هذا الوصف صالح للحكم مع كونه موجوداً كقول الشافعي رحمه الله في إثبات الولاية: على البكر إنها باكرة جاهلة بأمر النكاح لعدم الممارسة بالرجال، فيولى عليها فنقول: لا نسلم أن وصف البكارة صالح لهذا الحكم، لأنه لم يظهر له تأثير في موضع آخر، بل الصالح له هو الصغر (أو في نفس الحكم) أي لا نسلم أن هذا الحكم حكم، بل الحكم شيء آخر، كقول الشافعي رحمه الله في مسح الرأس: إنه ركن في الوضوء، فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول: لا نسلم أن المسنون في الوضوء التثليث بل الإكمال بعد تمام الفرض، ففي الوجه لما استوعب الفرض صبر إلى التثليث، وفي الرأس لما استوعب الفرض الرأس صير إلى الإكمال، فيكون هو السنة دون التثليث.

(أو في نسبته إلى الوصف) أي لا نسلم أن هذا الحكم منسوب إلى هذا الوصف، بل إلى وصف آخر مثل أن نقول: في المسألة المذكورة لا نسلم أن التثليث في الغسل مضاف إلى الركنية بدليل الانتقاض بالقيام والقراءة فإنهما ركنان في الصلاة، ولا يسن تثليثهما وبالمضمضة، والاستنشاق حيث يسن تثليثهما

فلا بد من القول بمجازفة الذات، لأن المجازفة في الوصف في هذه الأموال عفو، لأن جيدها ورديئها سواء، ثم نقول أتعنون مجازفة ذات من حيث صورته التي بها عرفت تفاحة، أم من حيث المعيار الذي وضع لبيان القدر، فلا بد من القول بالمجازفة من حيث المعيار، فإن بيع قفيز حنطة بقفيز حنطة جائز مع وجود المجازفة صورة لجواز أن تكون حبات الحنطة في أحدهما أكثر من الآخر، فيثبت أن الحرمة متعلقة بالمجازفة كيلاً لا مطلقة، وإذا فسر بالمجازفة كيلاً لم يجدوها في التفاحة، لأن المجازفة كيل فيما لا كيل له محال.

فإن قالوا: لا حاجة لنا إلى هذا لم نسلم لهم أن المجازفة المطلقة محرمة، فيضطرون إلى إثبات أن الطعم علة لحرمة البيع بشرط الجنس، وقد وجدت والمساواة مخلص عن الحرمة، ولم يوجد، وهذا معنى قول الشيخ مع أن الكيل الذي يظهر به الجواز لا يعدم إلا الفضل على المعيار، يعني أن الكيل الذي يظهر الجواز عند وجوده لا أثر له سوى أن يبين أن لا فضل على المعيار، وهو إعدام المجازفة، فلا يبالي بفوت الكيل، لأنه لا أثر له، لكنه مخلص عن الحرمة، فإذا لم يوجد المخلص يحرم باعتبار العلة، وعندنا الجواز أصل في هذه الأموال، كما في سائر الأموال، والحرمة باعتبار فضل هو حرام، وهو الفضل على المعيار وذا لا يتحقق إلا فيما تتحقق فيه المساواة بالمعيار، ولا تتحقق هذه المساواة، فيما لا يدخل تحت المعيار، وهذا في الحاصل منع للوصف الذي جعله علة، فإنه جعل بيع المطعوم بالمطعوم مجازفة علة لحرمة البيع، فنقول: لا نسلم بأنه مجازفة، لأن المجازفة **نوعان**: في الذات، وفي الوصف، والتي في الوصف غير مرادة بالإجماع، والتي في الذات لا توجد لأنها مجازفة في المعيار، والتفاحة لا تدخل تحت المعيار، فلا تتحقق بالمجازفة في المعيار فيها.

وكقولهم في الثيب الصغيرة: إنها ثيب ترجى مشورتها، فلا تنكح إلا برأيها كالثيب البالغة لأنا نقول ترجى مشورتها برأي قائم في الحال، أم برأي سيحدث في المآل، فإن قال برأي قائم لم نجده في الفرع، لأنه ليس لها رأي قائم في الحال، لا في المنع، ولا في الإطلاق، وإن قال: برأي سيحدث لم يوجد في

الأصل، لأن المانع في البالغة الرأي القائم لا ما سيحدث، وإن قال: لا حاجة لي إلى هذا التفصيل بل نقول: يشترط رأيها، بلا تفصيل، فنقول بموجب علته: عندنا لا تنكح إلا برأيها لأن رأي الولي رأيها، فإن قال: بأيهما كان انتقض بالمجنونة، لأن المجنونة تزوج في الحال، ورأيها غير مأيوس عنه، لأن الجنون يحتمل الزوال، ويتبين به فقه المسألة، وهو أن القاطع لولاية الغير رأي قائم، لا رأي سيحدث، فالرأي المعدوم لا يجوز أن يكون شرطاً مانعاً لثبوت الولاية ابتداء، بأن وصلت الولاية إلى الجد بموت الأب، أو دليلاً قاطعاً للولاية، بأن كان حياً، وهذا لأن ولاية الأب كانت ثابتة عليها قبل الثيابة، فلا يصلح عدم رأيها دليلاً قاطعاً لولايته عليها، إذ الرأي هو القاطع فلم يجز أن يتعجل القطع على الرأي، إذ الحكم لا يسبق العلة ولأن رأياً سيحدث لو قطع الولاية، أو منعها لما ثبتت الولاية على صبي وصبية أصلاً، هذا الذي ذكرنا ممانعة في الوصف، لكن في الفرع لا في الأصل، فإن ذاك مسلم، وهذا لأن تعلق الرجم بالجماع مسلم، أما تعلق كفارة الفطر بالجماع، فغير مسلم، وكذا حرمة بيع صبرة حنطة بصبرة حنطة مجازفة مسلم أما بيع التفاحة بالتفاحة مجازفة فحرمتها غير مسلمة، وكذا عدم الجواز بدون مشورة الثيب البالغة مسلم.

وفي الثيب الصغيرة غير مسلم.

أما في الأصل فكقولهم في مسح الرأس: إنه طهارة مسح، فيسن فيه التثليث كالإستنجاء بالأحجار فنقول: لا نسلم هذا الوصف في الأصل فإن الإستنجاء إزالة النجاسة الحقيقية، وليس بطهارة مسح، ولهذا كان الغسل بالماء أفضل فيضطر إلى الرجوع إلى فقه المسألة، وهو بيان ما يتعلق به التكرار، وهو الغسل وما يتعلق به التخفيف، وهو المسح، فالمسح والغسل في طرفي نقيض، إذ المسح دال على التخفيف بخلاف الغسل والتكرار فيه يحقق غرضه، وهو التنقية، وفي المسح بفسده لأنه لم يبق مسحاً ويلحقه بالمحظور.

وأما الثاني: فهو أن يقول: لم قلت إن هذا الوصف صالح لإثبات هذا الحكم، وهذا لأن الوصف إنما يصير علة بالتأثير، فما لم يبين التأثير لا يصير حجة

ولا يثبت به الحكم الذي ادعاه كالجرح لما كان سبباً لوجوب القصاص بواسطة السراية، فإذا أقام بينة أنه جرح وليه لا يقضى له بالقصاص، ما لم يقم البينة أن الجرح سرى إلى النفس.

فإن قال: إني أردت إثبات مذهبي، وعندي الطرد حجة بدون التأثير فلا احتياج إلى التأثير فنقول: المقام مقام المحاجة، فلا يصح لك الإحتجاج إلا بما هو حجة عند الخصم، ألا ترى أن الكافر إذا أقام شاهدين كافرين على مسلم لا تقبل، وإن كانت هذه الشهادة حجة عند المدعي، لكن لما لم تكن حجة عند الخصم لم تقبل كذا هنا.

وأما الثالث: فكقولهم في مسح الرأس إنه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه، لأنا لا نسلم هذا الحكم في الأصل، فالمسنون هناك عندنا ليس التثليث، بل الإكمال بالزيادة على القدر المفروض في محله من جنسه، لأن الإكمال صفة للأصل، فلا يثبت إلا بما هو من جنس الأصل، كما في أركان الصلاة، فإن إكمال القراءة بالزيادة على القدر المفروض في محله من جنسه، وهو تلاوة القرآن، وكذا الركوع والسجود، ولما استوعب الفرض كل المحل لم يمكن إكمال فعل الغسل في ذلك المحل إلا بالتكرار، فكان التكرار لضرورة ضيق المحل، لا لكونه ركناً، وقد أمكن الإكمال في المسح بغير تكرار إذ الاستيعاب ليس بفرض، فبالزيادة على القدر المفروض إلى تمام الإستيعاب يحصل الإكمال، ولأن المشروع في الأصل أي غسل الوجه إطالته لا تكراره، كما في أركان الصلاة، وإنما صير إلى التكرار لضرورة ضيق المحل، ولا ضرورة هنا.

فالأول لبيان الحكم وهو أن المشروع التكميل، والثاني لبيان سبب التكميل في الأصل، وهو الإطالة لا التكرار، وكقولهم في صوم رمضان: إنه صوم فرض، فلا يصح إلا بتعيين النية كصوم القضاء فإنا نقول: يشترط تعيين النية بعد تعينه أم قبل تعينه، فإن قال: بعده لم نجده في الأصل أي صوم القضاء، فصحت الممانعة، وإن قال محل التعيين لم نجده في صوم رمضان، لأنه متعين لعدم شرعية غيره فيه، فصحت الممانعة أيضاً.

فإن قال: لا حاجة لي إلى هذا، قلنا: عندنا لا يصح إلا بالتعيين، غير أن إطلاقه تعيين لما مر غير مرة، وكقولهم في بيع التفاحة بالتفاحة: إنه بيع مطعوم بجنسه مجازفة فيحرم كبيع صبرة حنطة بصبرة حنطة، لأنا نقول: أتعنون حرمة مطلقة، أم حرمة تزول بالمساواة، فإن قالوا: حرمة مطلقة، لم نجدها في الأصل، لأن الحرمة في الأصل تزول بالمساواة كيلاً، وإن قالوا حرمة تزول بالمساواة لم نجدها في الفرع، لأنه ليس للتفاحة بالتفاحة حال مساواة يجوز البيع معها عند الخصم، وهذا لأن ما يدخل تحت المعيار لا تتصور فيه المساواة في المعيار، فصحت الممانعة، وكقولهم: ثيب ترجى مشورتها، فلا تزوج كرهاً لأنا نقول: ما تعنون بقولكم كرهاً، فلا بد من أن يقولوا بدون رأيها إذ ليس ههنا إكراه تخويف، فنقول: بدون رأيها، ولها رأي معتبر شرعاً، أم غير معتبر، فلا بد من أن يقولوا: معتبر شرعاً، لأن ما لا يعتبر شرعاً، فهو لغو فنقول في الأصل أي الثيب البالغة عدم الرأي غير مانع، لكن الرأي القائم المعتبر شرعاً مانع، ولم يوجد في الفرع رأي معتبر شرعاً.

وكقولهم في السلم في الحيوان: إنه ثبت ديناً في ذمة مهر أفيثبت سلماً كالمكيل والموزون، فنقول لهم: يثبت ديناً معلوماً بوصفه، أم بقيمته، فإن قالوا بوصفه لم نسلم في الفرع، أي في السلم، لأن الحيوان لا يصير معلوم المالية بذكر الصفات، لأنه وإن ذكر الجنس والنوع، والصفة والسن يبقى تفاوت فاحش في المالية باعتبار المعاني الباطنة، فإنك تجد فرسين، أو عبدين مستويين في الصفة والسن، ثم تشتري أحدهما بأضعاف ما يشتري به الآخر، لتفاوت بينهما في المعاني الباطنة، بأن يكون أحدهما أسرع أو أعقل.

وفي الأصل أي المهر لقيام الدليل على أنه لا يشترط فيما يثبت في الذمة مهراً أن يكون معلوم الوصف، حتى لو تزوجها على حمار، أو فرس يصح وإن كان مجهول الوصف، وإن قالوا بقيمته: لم نسلم في الفرع، لأن المسلم فيه إنما يصير معلوماً بذكر الأوصاف لا بالقيمة، ولأن إعلام القيمة ليس بشرط، لجواز السلم، وإن قالوا: لا يحتاج إلى هذا التفسير قلنا: لا كذلك فاعتبار أحد الدينين

بالآخر لا يصح، ما لم يثبت أنهما نظيران، وإنما يكونان نظيرين إذا استويا في طريق الثبوت، وهما مختلفان، فالسلم لا يثبت إلا معلوماً بوصفه، والحيوان لا يصير معلوم المالية بالوصف، وكينونة المهر معلوم المالية بالوصف ليس بشرط لما عرف أن مبنى النكاح على المساهلة والمسامحة، ومبنى البيع على المضايقة والمماكسة، وكقولهم في اشتراط التقايض في المجلس في بيع الطعام بالطعام: أن البيع جمع بدلين لو قوبل كل واحد منهما بجنسه يحرم ربا الفضل، فيشترط التقابض، كالأثمان فنقول: لا نسلم بأن القبض شرط ثمة، بل الشرط هو التعيين، حتى لا يكون ديناً بدين، إذ الأثمان لا تتعين، وإن عينت إلا بالقبض فإشتراط القبض ليتعين بدل الصرف، لأن الدين بالدين حرام، لا لذاته، فالطعام يتعين بالتعيين من غير قبض، فلا يحتاج إلى التقابض فيظهر به فقه المسألة، وهو أن القبض في الصرف مشروط لدفع الدينية، أو للصيانة عن معنى الربا بمنزلة المساواة في القدر.

وكقولهم: فيمن اشترى أباه ناوياً عن كفارة يمينه: إن العتيق أب، فصار كالميراث أي إذا ورث أباه وهو ينوي عن الكفارة، فإنه لا يجزئه عن الكفارة، فنقول لهم: ما حكم علتكم، فإن قالوا: وجب أن لا يجزىء عن الكفارة، فنقول لهم: ماذا لا يجزىء، وقد سبق ذكر العتيق، والأب ذلك لا يجزىء عندنا، فإن قالوا: وجب أن لا يجزىء عتقه، قلنا: هو مسلم، لأن الكفارة إنما تتأدى بفعل اختياري منسوب إلى المكفر، والعتق وصف في المحل يثبت شرعاً، بل اختيار من العبد، فكيف تتأدى الكفارة به، وإن قالوا: وجب أن لا يجوز إعتاقه لم نجده في الأصل، وهو الميراث، لأن الميراث جبري لا صنع للوارث في الإرث حتى يصير به معتقاً، ولم يقولوا به في الفرع، لأن عندهم هذا تخليص الأب عن الرق لا إعتاقه.

قالوا: وكيف يقال: بأن الشراء إعتاق هو إزالة الملك والشراء إثباته وبينهما منافاة، ولكنه إذا ملك أباه عتق عليه حكماً، كما في الإرث فيظهر به فقه المسألة.

وهو أن الشراء إعتاق عندنا وعنده، لا بل هو شرط العتق، فالعلة هي

القرابة.

وأما الرابع: فلأن نفس الـوجود لا يكفي بـالإجماع، لأنـه يزاحمـه الشرط فيه، فالطلاق المعلق بدخول الدار يقع عند دخـول الدار مـع عدم عليتـه، وهو كقـولهم: لا يعتق الأخ على الأخ لأنـه لا بعضية بينهـما كابن العم فنقـول: عدم عتق ابن العم ليس لعـدم البعضية، إذ العـدم لا يجوز أن يكـون موجباً شيئـاً، وكقولهم: النكاح لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال، لأنه ليس بمـال كالحـدّ لأنا لا نرد شهادة النسـاء في الحدّ لعـدم الماليـة، وكل تعليـل يكون بنفي وصـف، أو عدم حكم يبطل بهذا الإعتراض، لأن العدم لا يصلح وصفـاً موجبـاً، لأنه ليس بشيء فـاستحال أن يـوجب شيئاً فـإن قـالـوا: إن الحكم يثبت في الأصـل بهـذا الوصف لوجوده معه.

قلنا: جاز أن يكون وجوده معه كان اتفاقاً فلا يكون علة حينئذ، وجاز أن يكون وجوده معه لثبوتـه به وحينئـذ يكون علة فـلا بد من إقـامة الـدليل عـلى أن الحكم ثابت به حتى يصلح لـلإلزام، عـلى أن عدم العلة لا يـوجب عدم الحكم لجواز أن يكون معلولاً بعلل شتى، فكيف يستقيم الإلزام به؟

وقول فخر الإسلام: وكذلـك كل نفي وعـدم معناه كـل نفي وصف، أو عدم حكم كما بينا جعل وصفاً أي ركناً للقياس، والظاهـر أنهما مترادفـان بدليـل قوله جعل وصفاً، إذ لو لم يكن كذلك لقيل جعلا.

(وفساد الوضع) وهو أن يعلق علىَ الوصف ضد ما يقتضيه الوصف، وأنه أقـوى من المناقضـة، لأن الوضـع متى فسد تفسـد القاعـدة أصلاً، فلم يبق إلا الإنتقال إلى علة أخرى.

أما المناقضة فهي خجل المجلس يمكن الإحتراز عنه في مجلس آخـر، وهذا

بـلا ركنية (وفسـاد الوضـع) وهو كـون الوصف في نفسـه بحيث يكون آبيـاً عن الحكم ومقتضياً لضدّه، ولم يذكره أهل المناظرة، ويمكن درجه فيـما قالـوا: إنه لا

لأن العلة إن كانت طردية فيزيد عليها وصفاً آخر، وإن كانت مؤثرة، **فذلك** ليس بنقض في الحقيقة لما عرف، وهذا (كتعليلهم لإيجاب الفرقة بإسلام أحد الزوجين) بأن الحادث بينهما اختلاف الدينين، فتقع الفرقة بينهما، كما إذا ارتد أحدهما فهذا فاسد وضعاً لأن الاختلاف إنما ثبت بإسلام المسلم منهما إذ هو الحادث.

والإسلام في الشرع جعل عاصماً للأملاك لا مبطلاً، فكان الوصف نائباً عن الحكم، ولإبقاء النكاح مع ارتداد أحدهما أي إذا كانت المرأة موطوءة لا تقع البينونة بالارتداد عنده، حتى تنقضي العدة بأن الملك متأكد فيتوقف إلى انقضاء العدة، فقد جعل الردة عفواً مع أنها مزيلة لعصمة النفس والمال في أصل الوضع، وكقولهم في الضرورة: إذا حج بنية النفل أنه يقع عن الفرض، لأن فرض الحج يتأدى بمطلق النية، أي يتأدى بنية النفل أيضاً، كالزكاة، فإن التصدق بالنصاب على الفقير بمطلق النية لما كان يتأدى به الزكاة، كأن نية النفل كذلك، وهذا فاسد وضعاً، لأنه يريد بهذا أن يحمل المقيد على المطلق، وإنما المطلق يحمل على المقيد عنده، وإن كانا في حادثتين وعندنا يحمل المطلق على المقيد إذا وردا في حكم واحد، كما في صوم كفارة اليمين، أما المقيد فإنه لا يحمل على المطلق عند أحد.

ألا ترى أن مطلق تسمية الدراهم ينصرف إلى نقد البلد بدلالة العرف، أما المقيد بنقد آخر، فإنه لا يحمل على المطلق حتى ينصرف إلى نقد البلد،

يتم التقريب (كتعليلهم) أي تعليل الشافعية (لإيجاب الفرقة بإسلام أحد الزوجين) فإنهم قالوا: إذا أسلم أحد الزوجين الكافرين تقع الفرقة بينهما بمجرد الإسلام إن كانت غير مدخول بها.

وبعد مضي **ثلاث** حيض إن كانت مدخولاً بها ولا يحتاج إلى أن يعرض الإسلام على الآخر، ونحن نقول: هذا في وضعه فاسد، لأن الإسلام عرف عاصماً للحقوق، لا رافعاً لها، فينبغي أن يعرض الإسلام على الآخر، فإن أسلم بقي النكاح بينهما وإلا تضاف الفرقة إلى إباء الآخر، وهو معنى معقول صحيح،

وكقولهم في علة الربا: إن الطعم معنى يتعلق به بقاء النفوس، فكان له زيادة خطر، فعلق جواز بيعه بشرط زائد، وهو المساواة إذا قوبل بجنسه إظهاراً لخطره، كالنكاح لما كان معنى يتعلق به قوام العالم، وكان استيلاء على محل ذي خطر شرط لجوازه إحضار الشهود.

وقلنا: هذا فاسد، وضعاً لأن المال خلق بذله لحاجتنا إليه، وأشد الحاجات حاجة البقاء فيزيد هذا المعنى في إبتذاله.

وتوسيع الأمر فيه، لا في التحريم والتضييق، لأن التأثير الحاجة في الإباحة كإباحة الميتة عند الضرورة، ولهذا حل أكل طعام الغنيمة بقدر الحاجة لكل واحد من الغانمين قبل القسمة، بخلاف سائر الأموال واعتبر هذا بالهواء والماء، فإن الحاجة إليهما لما كانت أكثر كان طريق الوصول إليهما أيسر، أما الحرية فعبارة عن الخلوص، يقال: طين حر أي خالص، فكانت منافية للإستيلاء لما فيه نوع رق، وكانت مؤثرة في دفع تسلط الأغيار، فصلحت للتحريم إلا بعارض، وكقولهم في الجنون: إذا تم وقت صلاة، أو يوماً واحداً من شهر رمضان أنه لا يلزمه القضاء، لأنه لما نافى تكليف الأداء نافى تكليف القضاء، لأنه خلف عن الأداء، ووجوب القضاء بناء على وجوب الأداء اعتباراً بما لو جن أكثر من يوم وليلة في الصلاة، أو استوعب الجنون الشهر في الصوم، وقلنا: هذا فاسد وضعاً، لأن الوجوب في كل الشرائع بطريق الجبر من الشارع، فيكون شرطه الذمة لا غير، والأداء بطريق الإختيار، فيسقط بفوت شرطه وهو العقل والتمييز، كما في النائم والمغمى عليه، فإن الوجوب ثابت عليهما جبراً، ولا يخاطبان بالأداء لعدم قدرتها على الأداء والقضاء الذي هو بدل عن الأداء يعتمد انعقاد السبب للأداء على احتمال القدرة، لا على تحققها.

والاحتمال هنا ثابت لجوار أن يفيق، فكان تعليله مخالفاً للأصول على ما بينا، وكقولهم: ما يمنع القضاء إذا استغرق شهر رمضان يمنع بقدر ما يوجد كالكفر والصبا، فإنه فاسد وضعاً أيضاً، إذ الفضل أيضاً بين اليسر والعسر والحرج وعدمه مستمرّ في أحكام الشرع.

فالحيض أسقط الصلاة دون الصوم، لأن الحيض يصيبها كل شهر عادة، والصلاة تلزمها في اليوم والليلة خمس مرات، فلو ألزمناها قضاء أيام الحيض لخرجت فيها فسقط القضاء دفعاً للحرج، ولا حرج في إيجاب قضاء الصوم، لأن إيجاب قضاء عشرة أيام في أحد عشر شهراً لا يكون فيه زيادة حرج والسفر أثر في الظهر دون الفجر للحرج وعدمه، وإذا تخلل الحيض في كفارة القتل لم يلزمها الاستقبال لأنها تقع في الحرج، لو ألزمناها الإستقبال، لأنها قلما تجد شهرين خاليين عن الحيض عادة بخلاف صيام كفارة اليمين عندنا، وبخلاف ما إذا نذرت أن تصوم عشرة أيام متتابعات، لأنها تجد هذا القدر، بلا حيض، فلا تحرج فكذا هنا في الإستغراق حرج، والحرج مسقط قال الله تعالى: ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾[1] ولا حرج في القليل فلا يسقط، ولا كلام في الحدود الفاصلة، أي لا نزاع فيها فإن الحد الفاصل بين العسر واليسر والحرج وعدمه ثابت.

وإنما الكلام في أن ما ليس فيه الحرج وهو القليل هل يلحق بما فيه الحرج، وهو الكثير، أو معناه لا كلام لأحد في الحدود الفاصلة بعضها عن البعض، والحرج واليسر حدان فاصلان، فكان اعتبار أحدهما بالآخر كلاماً في الحدود الفاصلة، فإن قلت: الحرج ثابت في استغراق الإغماء شهر رمضان، قلنا: ذاك نادر، فلا عبرة به، وفي الصلاة استوى الإغماء والجنون في الفتوى، وإن اختلفا في الأصل أي في الامتداد وعدمه، أو في الماهية، فالإغماء آفة تضعف القوى، ولا تزيل الحجا.

والجنون يزيله وكان النبي عليه السلام معصوماً عن الجنون، لا عن

وهذا أي فساد الوضع من أقوى الإعتراضات، إذ لا يستطيع المعلل فيها الجواب، بخلاف المناقضة فإنه يلجأ فيها إلى القول بالتأثير، وبيان الفرق، ولهذا قدم عليها وهو بمنزلة فساد الأداء في الشهادة فإنه إذا فسد الأداء في الشهادة بنوع مخالفة للدعوى لا يحتاج بعد ذلك إلى أن يتفحص عن عدالة الشاهد وصلاحه.

---

(١) سورة الحج: الآية ٧٨.

الإغماء فكان القياس في الإغماء أن لا يسقط الصلاة، وإن كان كثيراً لأنه كـالنوم من حيث إنه لا يزيل العقل كالصوم واستحساناً في الكثير، وقلنـا: بأنـه يسقط، وكان القياس في الجنـون أن يسقط لأنه يـزيل العقـل الذي هـو مناط التكليف، ويمتد غالباً، فصار كـالصبا، واستحساناً في القليل، وقلنـا: بأنـه لا يسقط لأنهما سـواء في الإمتداد والـطول الداعي إلى الحـرج في الصلاة، بخـلاف الصوم لأن استغراق الشهر بـالإغماء نـادر وامتداده في الصـلاة بأن يـزيد عـلى يوم وليلة، وذا ليس بنـادر، والصبا ممتـد أيضاً، فيكـون في إيجاب القضـاء حـرج، وكـان مثـل الجنون في كونه مسقطاً، وكـذا الكفر منـاف للأهليـة، ومناف لاستحقـاق ثواب الآخرة، فلا يمكن إيجـاب القضاء عليـه بخلاف الجنـون، لأنه لا ينـافي الأهليـة واستحقـاق ثواب الآخـرة، لأن أهلية الثـواب بكونـه مؤمناً، والجنـون لا يبـطل إيمانه، ولهذا يرث المجنون قريبه المسلم، ولا يفرق بين المجنونة وزوجها المسلم، ولو جن بعد الشروع، في الصوم يبقى صائماً، وكقولهم في تعيين النقود: الأثمان أموال تتعين في التبرعات، كالهبات والصدقات، فتتعين في المعاوضات قياساً على الحنـطة، وسائـر السلع، وهذا التعليـل فـاسـد وضعـاً، لأن البيـاعـات تخـالف التبرعات في أصل الوضع.

فـالتبرعـات مشروعـة في الأصل لـلإيثار بـالأعيان لا لإيجـاب الأمـوال في الذمم، والمعاوضات مشروعة لإيجاب الأثمان في الذمم، لأن مطلق المعاوضـات في المتعارف، إنما تكون بثمن يجب في الذمة ابتداء، فكان اعتبار مـا هو مشـروع للإلزام في الذمة ابتداء بما هـو مشروع لنقـل الملك، واليد في العـين من شخص إلى شخص في حكم التعيين فاسداً وضعاً، وكقـولهم: إن البائـع يثبت له خيـار الفسـخ واسترداد المبيـع بإفلاس المشتـري، قبـل نقـد الثمن، لأن الثمن أحـد عوضي البيع، فالعجز عن تسليمه يوجب خيار الفسخ كـالعجز عن قبض المثمن بالأباق دفعاً للضرر عن العـاقد، وهـذا فاسـد وضعاً لما عرف من التفـرقة بـين المبيـع، والثمن في أصل وضـع الشرع، فـالقدرة عـلى تسليم المبيع شـرط لجواز البيع ابتداء، والقدرة على تسليم الثمن ليست بشرط للجواز ابتـداء، ولما لم تكن قدرة التسليم شرطـاً للجواز ابتـداء، لم يوجب العجـز عن التسليم خللاً، فصار

فاسداً وضعاً لما فيه من اعتبار ما لم يجعل شرطاً بما جعل شرطاً.

(والمناقضة كقول الشافعي رحمه الله في الوضوء والتيمم: إنهما طهارتان، فكيف إفترقتا؟) لأنه إن جعل موجب علته المساواة مطلقة لم يصح، فإنهما يفترقان في عدد الأعضاء لاشتراط الأعضاء الأربعة في الوضوء، دون التيمم، وفي قدر الوظيفة، أما عندنا فلعدم اشتراط الإستيعاب في رواية الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله، وأما عنده فلأن الغاية الرسغان، وفي نفس الفعل لأن أحدهما مسح، والآخر غسل، وإن قال: كيف افترقا في النية؟ (فإنه ينتقض بغسل الثوب والبدن) عن النجاسة الحقيقية فإنه طهارة، ولم يشترط فيها النية، فيضطر

(والمناقضة) وهي تخلف الحكم عن الوصف الذي ادعى كونه علة ويعبر عن هذا في علم المناظرة بالنقض.

وأما المناقضة فهي مرادفة عندهم للمنع (كقول الشافعي رحمه الله في الوضوء والتيمم أنهما طهارتان، فكيف افترقا في النية) أي لا يفترقان في النية، فإذا كانت النية فرضاً، في التيمم بالإتفاق، فتكون في الوضوء كذلك.

(فإنه ينتقض بغسل الثوب والبدن) فإنه أيضاً طهارة للصلاة، فينبغي أن تفرض النية فيه، فلا بد حينئذ أن يلجأ الخصم إلى بيان الفرق بينهما والقول بالتأثير بأن غسل الثوب طهارة حقيقية، وإزالة النجس حقيقي، وهو معقول لا يحتاج إلى النية.

بخلاف الوضوء فإنه طهارة لنجس حكمي، وهو غير معقول فيحتاج إلى النية كالتيمم، فنقول في جوابه: إن زوال الطهارة بعد خروج النجس أمر معقول، لأن البدن كله يتنجس بخروج البول والمني بسواء، ولكن لما كان المني أقل إخراجاً وجب الغسل فيه لتمام البدن. بلا حرج، بخلاف البول فإنه لما كان أكثر خروجاً وفي غسل كل البدن بكل مرة حرج عظيم لا حرم يقتصر على الأعضاء الأربعة التي هي أصول البدن في الحدود ووقوع الآثام منه دفعاً للحرج، فالاقتصار على الأعضاء الأربعة غير معقول.

وأما نجاسة البدن وإزالة الماء لها فأمر معقول، فلا يحتاج إلى النية،

إلى بيان فقه المسألة، وهو أن كل واحد منهما طهارة حكمية أي حصولها عرف حكماً شرعاً، بطريق التعبد من غير أن يعقل فيه المعنى، إذ ليس على الأعضاء نجاسة تزول بهذه الطهارة، والعبادة لا تتأدى بدون النية، بخلاف غسل النجاسة فإنه معقول لما فيه من إزالة عين النجاسة عن البدن، أو الثوب.

ونحن نقول: إن الماء في باب الغسل عامل بطبعه، أي مطهر مزيل، لأن الله تعالى خلقه كذلك.

قال الله تعالى: ﴿وأنزلنا من السماء ماء طهورا﴾[1] فإذا استعمله في محل النجاسة يزيل النجاسة قصد العبد بالإستعمال الإزالة، أو لم يقصد كالنار لما كانت محرقة بطبعها تعمل في الإحراق بغير النية، وكالسيف، أو الماء لما كان قطوعاً، أو مروياً بنفسه يعمل عمله قصد المستعمل ذلك أم لا إلا أنه لا بد من محل فيه نجاسة حتى يطهره بطبعه، وصفة النجاسة تثبت في أعضاء الوضوء، لأن البدن كله موصوف بالحدث، لأنه لو اختص بموضع لكان أولى المواضع به مخرج الحدث، وهذا لأن الصفة إذا ثبتت في ذات يتصف كل الذات بتلك الصفة، فإنه يقال: فلان سميع، وبصير، وعالم، وإن كان يسمع بإذنه ويبصر بعينه ويعلم بقلبه.

وكذا الإرادة وغير ذلك وهذا حقيقة، كما اختاره بعض المحققين إذ لو كان مجازاً لصح نفيه، ولم يصح أن يقال: إنه ليس بعالم أو سميع أو بصير، فعلم أنه حقيقة، فكذا هنا لم يصح أيضاً، أن يقال: إن فلاناً ليس بمحدث.

وإذا ثبت أن البدن موصوف بالحدث، فكان القياس غسل كل البدن إلا أن الشرع أقام غسل الأعضاء التي تنكشف كثيراً، وهي كحدود البدن إذ بالرأس والرجلين ينتهي الطول وباليدين العرض وأمهاته، أي أصوله مقام جميع البدن تيسيراً على العباد، فيما يعم وقوعه ويكثر وجوده وما لا حرج فيه لقلة وقوعه كالجنابة والحيض والنفاس بقي على أصل القياس، فظهر أن التعدي عن موضع

(١) سورة الفرقان: الآية ٤٨.

الحدث إلى الأعضاء الأربعة كان قياساً، ومرادنا بقولنا: إن قوله تعالى: ﴿ يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة﴾[1] الآية غير معقول، أي غير مدرك بعقولنا: وصف محل الغسل من الطهارة إلى الحدث، لأنه متى أمرنا بالتطهير، فلا بد من اتصاف المحل بالنجاسة، وإلا يكونُ إثبات الثابت، واتصاف المحل بالنجاسة بدون قيام النجاسة به غير معقول.

فأما الماء فعامل بطبعه، وهو التطهير، والإزالة فإذا استعمله في موضع النجاسة يعمل عمله سواء كانت النجاسة حقيقية أو حكمية.

والنية للفعل القائم بالماء وهو التطهير لو احتيج إليها لا للوصف القائم بالمحل، وهو الحدث لأنه كان ثابتاً بدون النية، وقد بينا أنه لا يحتاج في التطهير بالماء إلى النية، لأنه مطهر ومزيل بطبعه فيزيل الحدث بلا نية، كما يزيل الخبث بلانية بخلاف التراب فإنه ملوث وليس بمطهر بطبعه.

ولهذا لا تزول به النجاسة الحقيقية، وإنما صار مطهراً شرعاً بشرط عدم الماء وإرادة الصلاة فإذا عدم أحدهما كانت العبرة للحقيقة، وهو في الحقيقة غير مطهر، فلا تثبت الطهورية حال عدم النية، كما لا تثبت الطهورية حال وجود الماء، فإذا وجدت نية إرادة الصلاة صار طهوراً، وبعد صحة الإرادة وصيرورته مطهراً استغنى عن النية أيضاً، كالماء فلا فرق بينهما حينئذ، فإن قلت: المسح تطهير حكمي غير معقول، لأنه تزداد به النجاسة، فينبغي أن يكون كالتيمم في اشتراط النية، قلت: هو ملحق بالغسل لقيامه مقام الغسل الذي هو تطهير إذ الأصل أن يكون فيه الغسل لما بينا من ثبوت الحدث في كل البدن، وإنما نقل الغسل إلى المسح لنوع حرج، وهو إفساد العمامة، أو القلنسوة، ولأن هذه طهارة غسل والجزء معتبر بالكل، ولم يشترط في الكل، فكذلك في الجزء بخلاف التيمم، فإنه في الأصل تلويث وهو ضد التطهير، ولهذا لا يرتفع به الحدث، حتى لو رأى الماء يعمل الحدث السابق عمله، فإن قلت: الوضوء عبادة لأنه

---

(١) سورة المائدة: الآية ٦.

مأمور به والعبادة لا تكون بلا نيـة، قلت: هو مسلم فـإنه إذا لم تـوجد النيـة لا يكون الوضوء عبادة، لكنـا لا نسلم أن الوضـوء لم يشرع إلا قـربة بـل الوضـوء نوعان: نوع هو عبادة: وهو لا يحصل إلا بالنية.

ونوع مزيل للحدث، وهو يحصل بلا نية كغسـل الثوب والصـلاة يستغني عن صفة القربة في الوضـوء، وإنما يحتـاج إلى وصف التطهـير حتى إن من توضـأ للنفل صلى به الفريضة، وكذا على العكس، ووضوء النفل لم يقع عن الفـرض، فخلا الفرض عن وقوع الوضـوء قربـة له، ومـع هذا لا يجـوز، فعلم أن المعتبر وقوعه طهـارة لا قربـة، وكقولهم في النكـاح: إنه ليس بمـال، فلا يثبت بشهـادة النساء كالحدود، وهو ينتقض بـالبكارة، وبـالعيوب بـالنساء في مـوضع لا يـطلع عليه الرجال، فإن البكارةليست بمال، وتثبت بشهادتهن، فيضطر إلى الفقه، وهو أن شهـادة النسـاء حجـة ضـروريـة لنقصـان عقلهنّ ودينهنّ، وكثـرة غفلتهنّ ونسيـانهنّ، فكانت حجـة في موضـع الضرورة، ومـا يبتذل في العـادة وهو المـال لكثرة الحاجات إليه، وتكـرار المعامـلات فيه حتى لا يضيق عـلى الناس بخـلاف النكاح، فإنه لا يوجد فيه عموم البلوى، كما يوجد في الأموال.

ونحن نقـول: إنها حجة أصليـة لا ضروريـة، ولكن فيهـا ضـرب شبهـة باعتبار عقلهن لتوهم النسيان، وهي مع ذلك أصلية.

ولهذا جاز المصير إليها مع إمكان المصير إلى شهادة الرجال، عـلى أن وجود الشبهة لا يشعر بكونه ضرورياً، فعامة حقوق البشر نظير هذه الحجة في احتمـال الشبهة، ومع هذا ليست بضرورية، ألا ترى أنـه إذا شاهد البيع، يجـوز له أن يشهد بذلك مع احتمال أنهما تواضعا على ذلـك، أو كان المبيـع لغيره، والنكـاح من جنس ما يثبت مع الشبهات، ولهذا يثبت بالكره والخطأ والشروط الفـاسدة، فكان فوق ما لا يسقط بالشبهات، وهو الأموال في الثبوت.

ألا ترى أنه يثبت مع الهزل الذي لا يثبت به المال فلأن يثبت بمـا يثبت به المال أولى، فبطل قياسهم من كل وجه.

(وأما المؤثرة: فليس للسائل فيها بعد الممانعة إلا المعارضة، لأنها لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر أثرها بالكتاب والسنة وإجماع الأمة) اعلم أن العلل المؤثرة دفعها يكون بطريق فاسد، وبطريق صحيح، أما الفاسد، فالمناقضة وفساد الوضع، ووجود الحكم في حادثة عدمت العلة فيها، والمفارقة بين الأصل والفرع بعلة أخرى تذكر في الأصل، ولا توجد في الفرع.

أما المناقضة فلأن حدها أن توجد العلة على الوجه الذي جعلت علة، ولا حكم معها، وهذا لا يتصوّر بعد ثبوت التأثير بالكتاب، أو السنة، أو الإجماع لأن النقض لا يرد عليها، فلا يرد على ما ثبت بها، فلا يحتمل العلل المؤثرة هذا السؤال، وهذا بخلاف المعارضة، فإنها لا تبطل الدليل، بل تقرره.

والمناقضة تبطله، وقد تقع المعارضة بين النصوص لجهلنا بالناسخ من

بخلاف التراب، لأنه ملوث في نفسه غير مطهر بطبعه، فلذا يحتاج إلى النية.

(وأما المؤثرة فليس للسائل فيها بعد الممانعة إلا المعارضة) فيه إشارة إلى أنه تجري فيها الممانعة، وما قبلها أعني القول بموجب العلة، ولا يجري فيها ما بعدها.

(لأنها لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع بعدما ظهر أثرها بالكتاب والسنة والإجماع) لأن هؤلاء الثلاثة لا تحتمل المناقضة، وفساد الوضع فكذا التأثير الثابت بها، أما مثال ما ظهر أثره بالكتاب ما قلنا في الخارج من غير السبيلين أنه نجس خارج فكان حدثاً، فإن طولبنا ببيان الأثر قلنا: ظهر تأثيره مرة في السبيلين بقوله تعالى: ﴿أو جاء أحد منكم من الغائط﴾[1] ومثال ما ظهر أثره بالسنة ما قلنا في سؤر سواكن البيوت إنه ليس بنجس قياساً على سؤر الهرة بعلة الطواف، فإن طولبنا ببيان تأثيره قلنا: ثبت تأثيره بقوله ﷺ: «انها من الطوافين عليكم والطوافات» ومثال ما ظهر أثره بالإجماع ما قلنا بأنه لا تقطع يد السارق في المرة الثالثة، لأن فيه تفويت جنس المنفعة على الكمال، فإن طولبنا ببيان تأثيره، قلنا: إن حد السرقة شرع زاجراً لا متلفاً بالإجماع وفي تفويت جنس المنفعة إتلاف، ثم إن فساد الوضع لا يتجه على العلة المؤثرة أصلاً، وأما

---

(١) سورة النساء: الآية ٤٣.

المنسوخ، فكذا تقع بين العلل لجهلنا بما هو علة في الحكم في الواقع.

وقال بعض أصحابنا: يرد النقض وفساد الوضع على العلة المؤثرة، لأنه في الحقيقة لا يردان على علة الشرع، بل على ما يدعيه المجيب علة مؤثرة، وذا بغلبة الظن، فجاز أن لا يكون كذلك، وهذا وجه حسن، لكنه إذا تصوّر مناقضة وجب تخريجه على ما قلنا من عدم الحكم لعدم العلة، وعدم الحكم لعدم العلة لا يكون دليل انتقاض العلة كقولنا: مسح في وضوء فلا يسن تكراره، كمسح الخف، ولا ينتقض بالاستنجاء بالأحجار، لأنه ليس بمسح، بل إزالة للنجاسة العينية حتى كان غسله بالماء أفضل، ولو كان مسحاً لم يكن كذلك.

ولهذا إذا أحدث ولم يتلطخ به بدنه لم يكن المسح سنة، وإزالة النجاسة غير المسح، وهي لا تحصل بالمرة إلا نادراً.

فعلمنا أن عدم الحكم لعدم العلة، وأما فساد الوضع فلأن معناه أن الوصف ناب عن هذا الحكم، ودعوى النبوّ بعد صحة الأثر لا يتصوّر، إذ لا يوصف الكتاب أو السنة، أو الإجماع بالفساد.

وأما وجود الحكم مع عدم العلة، فلا بأس به لجواز أن يكون الحكم ثابتاً بعلة أخرى.

ألا ترى أن العكس ليس بشرط لصحة العلة الشرعية وإن كان شرطاً للعلة العقلية، لكنه دليل مرجح حتى إذا كان إحدى العلتين منعكسة، والأخرى لا كانت المنعكسة أولى.

وأما الإطراد فهو شرط صحة العلة، وإن لم يكن دليل الصحة، مثاله ما يقول في هبة المشاع الذي يحتمل القسمة إنها لا تجوز، لأنه يؤدي إلى إيجاب مؤنة القسمة على الواهب، وهو لم يتبرع به، ولا يلزم عليه ما إذا وهب نصيبه من شريكه، فإنه لا يصح وإن لم يلزمه ضرر مؤنة القسمة، لأنا نقول: هذا لا يلزمنا لأن ما ذكرنا دليل على وجود الحكم عند وجود تلك العلة، وليس بدليل على عدم الحكم عند عدم تلك العلة لجواز أن يكون الحكم ثابتاً بعلة أخرى.

وأما المفارقة فقد زعم أهل الطرد أنها مفاقهة ولعمري أن المفاقهة في الممانعة حتى يبين المعلل تأثير علته، والمفارقة مفاقهة في غير هذا الموضع، فأما

على وجه الإعتراض على العلل المؤثرة فهي مجادلة لا فائدة فيها، لأن السائل منكر فسبيله الدفع دون الدعوى، فإذا ذكر في الأصل معنى آخر انتصب مدعياً، وذلك لا يجوز لأنه تجاوز عن مقامه بخلاف ما إذا عارضه، لأنه لم يبق سائلاً حينئذ، لأنها إنما تكون بعد تمام الدليل، فيكون مدعياً، وصورة الفرق أن يأتي العلل بعلة مؤثرة في موضع النص لتعدية الحكم إلى غيره، فيقول السائل: العلة في النص عندي معنى آخر لا هذا المعنى، فهذا باطل، لأن ذكر السائل علة أخرى هي معدومة في الفرع لا يدفع علة المجيب في الأصل، لجواز أن يكون معلولاً بعلتين، والحكم يتعدى إلى بعض الفروع بإحدى العلتين دون الأخرى، ففقدان الوصف الذي يروم به السائل الفرق في الفرع لا يمنع المجيب من أن يعدي حكم الأصل إلى الفرع بالوصف الذي يدعيه أنه علة للحكم، وما لا يكون قد جاء في كلام المجيب، فاشتغال السائل به اشتغال بما لا يفيد، ولأن الخلاف في حكم الفرع، ولم يصنع بما قال في الفرع إلا إن ارانا عدم العلة وعدم العلة لا يصلح دليلاً عند مقابلة العدم، فلأن يصلح دليلاً عند مقابلة الحجة أولى، فمن أراد إبطال العلة بالفرق، فقد رام إبطال الحجة بعدم الحجة، وهذه عبارة ليس لها نهاية.

ومن الله التوفيق والهداية.

وقال فخر الإسلام الرازي: الكلام في الفرق مبني على أن تعليل الحكم الواحد بعلتين، هل يجوز أم لا؟ والحق أنه لا يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين، وأنه يجوز تعليل الحكم بعلتين منصوصتين خلافاً لبعضهم.

وقال الغزالي: الصحيح أن تعليل الحكم بعلتين يجوز عندنا، لأن العلة الشرعية علامة، ولا يمتنع نصب علامتين على شيء واحد، وإنما يمتنع هذا في العلل العقلية، وأما الصحيح فوجهان: **الممانعة، والمعارضة**.

أما الممانعة فأربعة أوجه: الممانعة في نفس الحجة أي في الحجة التي يذكرها المجيب، أهو حجة أم لا، وهذا لأن من الناس من يتمسك بما لا يصلح دليلاً كقولهم في النكاح إنه ليس بمال، فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال

كالحدود والقصاص لما بينا أن التعليل بالنفي باطل، فكانت الممانعة في هذا الموضع دليل المفاقهة، وكذا إذا تمسك بالطرد لما مرّ أنه ليس بحجة، والممانعة في الوصف الذي جعله المعلل علة أموجودة في الفرع، والأصل أم لا؟ أي يقول: سلمنا بأن ذلك الوصف علة، ولكن لم قلت بأنه موجود في الأصل والفرع، ولا بد في إثباته في الأصل والفرع، لأنه ركنه، وذلك لأنه قد يقع التعليل بوصف اختلف في وجوده، كقولنا في إيداع الصبي إنه مسلط على الإستهلاك، فإن عند أبي يوسف رحمه الله هو مسلط على الحفظ دون الإستهلاك، وكقولنا في صوم يوم النحر: إنه مشروع لأنه منهي عنه، والنهي يدل على تحقق المشروع، ليمكن الإنتهاء عنه، فإن هذا نسخ عند الشافعي رحمه الله.

والنهي عن الشرعي لا يدل على التحقق عنده، وكقوله في الغموس إنها معقودة فتجب الكفارة فيها لأنا نمنع كونها معقودة لأن المعقودة عندنا ما تنعقد على البرّ وذا إنما يكون في المستقبل، وعنده هي معقودة أي مقصودة، والممانعة في شروط العلة كما مر إذ الشيء لا يثبت بدون شرطه، وذلك كقول الشافعي في السلم الحالّ إن المسلم فيه أحد عوضي البيع، فيثبت حالاً ومؤجلاً كثمن المبيع، فيقال له: إن من شرط التعليل أن لا يغير حكم النص، وأن لا يكون الأصل معدولاً به عن القياس بحكمه، وأنا لا أسلم هذا الشرط هنا، وذلك لأن الأصل معدول به عن القياس، لكونه بيع ما ليس عند الإنسان، وهي رخصة نقل حيث نقل القدرة الأصلية من الملك، والوجود إلى القدرة الإعتبارية وهو الأجل، فلو صح السلم حالاً لكانت الرخصة رخصة إسقاط، وهو تغيير محض، وقد ذكر فخر الإسلام وإنما يجب أن يمنع شرطاً منها، وهو شرط بالإجماع، وقد عدم في الفرع، أو الأصل، ولم يذكر هذا القيد القاضي الإمام وشمس الأئمة السرخسي، وهو الظاهر لأنه إذا كان مختلفاً فيه، فإما أن يكون ذلك شرطاً عند المجيب دون السائل، وورود الممانعة عليه ظاهر، أو يكون ذلك شرطاً عند السائل دون المجيب، وهذا أظهر، لأن له أن يمنع بناء على أن الشرط فائت عنده ، فإن قال: إنه ليس بشرط عندي فيقول له السائل: بارك الله فيما عندك، والممانعة في المعنى الذي صار به دليلاً، وهو الأثر لما مر أن العلة إنما

تصير موجبة للحكم شرعاً بالأثـر، فلا يصح الإحتجـاج بمجرد الـوصف، حتى يبين أثره، وهذه الممانعات كلها تتم بالإنكار، ومطالبة الـدلالة والعبـرة للإنكـار معنى لا صورة.

ألا ترى أن المودع إذا ادعى رد الوديعة يكون القول قوله مع اليمين، وإن كان مدعياً صورة لأنه منكر للضمان معنى، واعلم أن الممانعة أساس المناظرة، والسائل منكر فسبيله أن لا يتعدى حد المنع والإنكار، حتى لو قال السائـل للمجيب: إن العلة في الأصل غير التي ذكرتها كانت هذه دعـوى، وكانت فـاسدة، وإذا قـال: إن الذي ذكرته ليس بعلة كانت هذه ممانعة.

وقد ذكرنا أن المناقضة لا ترد علـىَ العلل المؤثرة، لأن تـأثيرهـا لا يثبت إلا بدليل مجمع عليه، ومثل ذلك الدليل لا ينقض، وإنما تجيء المناقضـة على العلل الطردية، لأن دليل صحتها الإطراد وبالمناقضة لا يبقى الإطراد.

(لكنه إذا تصور مناقضة يجب دفعه بطرق أربعة) والحاصل أن المجيب متى وفق بين ما ادعاه علة، وبين ما يتصور مناقضة بتـوفيق بين ينـدفع النقض، كـما ينتفي التناقض الذي يقع في مجلس القاضي بين الدعـوى والشهادة بتـوفيق بين، حتى إذا ادعى المدعي ألفاً فشهد شاهد بألف، وشاهد بألف وخمسمائـة لم تقبل شهادة الذي شهد بألف وخمسمـائة إلا أن يـوفق فيقول: كـان أصل حقي ألفـاً وخمسمائة، ولكني استوفيت خمسمائة، أو أبرأتـه عنها، فحينئـذ يقبل للتـوفيق لجواز أنه أبرأه عنها، والشاهد لا يعلم به وبين الشهادات، كما إذا شهد إثنان أنـه زنى بفـلانة بـالكوفـة، وآخران أنـه زنى بها بـالبصرة، فـإن الحد لا يجب عليهما لأن

المناقضة فإنها تتجه عليه صورة، وإن لم تتجه عليها حقيقـة، وإليه أشـار بقولـه: (لكنه إذا تصوّر مناقضته يجب دفعهـا بطرق أربعـة) وهي الدفـع بالـوصف، ثم بالمعنى الثابت بالوصف، ثم بالحكم، ثم بالغرض على ما يأتي، وليس معناه أنه يجب دفع كل نقض بطرق أربعة، بل يجب دفع بعض النقوض ببعض الـطرق وبعضها ببعض آخر منها، والمجموع يبلغ أربعة، فالتعليل بـالعلة الموثـرة، وإيراد النقض الصـوري

المشهود به الزنا، وقد اختلف باختلاف المكان، ولم يتم على كل واحد منهما نصاب الشهادة، فإن اختلفوا في بيت واحد حدّاً، لأن التوفيق ممكن بأن يكون ابتداء الفعل في زاوية، وانتهاؤه في زاوية أخرى بالإضطراب.

ثم وجوه الدفع أربعة:

الأول: بالوصف الذي جعله علة بأن يمنع وجوده ثمة.
والثاني: بالمعنى الذي صار به الوصف علة، وهو دلالة أثره.
والثالث: بالحكم المطلوب بذلك الوصف.
والرابع: بالغرض المطلوب بذلك الحكم (وهذا كما يقول في الخارج من غير السبيلين أنه نجس خارج) أي من الإنسان (فكان حدثاً كالبول، فيورد عليه ما إذا لم يسل فندفعه أوّلاً بالوصف) وهو أنه ليس بخارج، بل هو ظاهر، لأن الخروج بالإنتقال عن مكان باطن إلى مكان ظاهر، وتحت كل جلدة رطوبة، وفي كل عرق دم، فإذا زايله الجلد كان ظاهراً لا خارجاً كمن يكون في البيت إذا زال البناء الذي كان مستتراً به يكون ظاهراً لا خارجاً، وإنما يصير خارجاً إذا خرج من البيت.

ألا ترى أنه لا يجب به غسله بالإجماع، ولو كان خارجاً يوجب غسل ذلك الموضع أي لثبت حكم الغسل إما فرضاً كما هو مذهبه، أو فرضاً، أو ندباً إذا كان أكثر من الدرهم، أو أقل منه، كما هو مذهبنا لأنه ليس بنجس، لأن ما لا يكون حدثاً لا يكون نجساً، وكقولنا في مسح الرأس إنه مسح فلا يسن تثليثه

عليها ودفعه (كما تقول في الخارج من غير السبيلين إنه نجس خارج، فكان حدثاً كالبول فيورد عليه) أي على هذا التعليل بالنقض من جانب الشافعي رحمه الله (ما إذا لم يسل) فإنه نجس خارج، وليس بحدث (فندفعه أولاً بالوصف) أي ندفع هذا النقض بالطريقين الأول بعدم الوصف، وهو أنه ليس بخارج بل باد لأن تحت كل جلدة دماً فإذا زالت الجلدة ظهر الدم في مكانه، ولم يخرج ولم ينتقل من موضع إلى موضع بخلاف الدم السائل، فإنه كان في العروق وانتقل

كمسح الخف، فيورد عليه الإستنجاء بالأحجار، فإنه مسح ويسن تثليثه أما عنده فظاهر.

وأما عندنا فإنه إذا احتيج إلى التثليث يكون مسنوناً فيدفعه، بأنه ليس بمسح بل هي إزالة للنجاسة الحقيقية، ألا ترى أنه إذا أحدث ولم يتلطخ به بدنه لم يكن المسح سنة، بل يكون بدعة، ولو كان مسحاً لا إزالة للنجاسة لما توقف على تلطخ البدن كمسح الرأس والخف، ولأن الإزالة بالماء أفضل، لأنها أتمّ، ولو كانت الوظيفة مسحاً لكره التبديل بالغسل، كما في وظيفة الرأس.

(ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة وهو وجوب غسل ذلك الموضع فبه صار الوصف حجة من حيث إن وجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه لا يتجزأ، وهناك لم يجب غسل ذلك الموضع، فعدم الحكم لعدم العلة) إعلم أن الوصف لم يصر حجة بصورته لما مر أن التعليل بصورة الوصف، لا يصح، وإنما صار حجة بمعناه الذي يعقل به وذلك المعنى الذي يفهم من الوصف ضربان: **أحدهما**: ثابت بنفس الصيغة ظاهراً، أي صيغة ذلك الوصف تدل عليه لغة كفهمنا معنى الإصابة من المسح، ومعنى الإنتقال من الخروج، والثاني بمعناه الثابت به دلالة، وهو التأثير كدلالة المسح على التخفيف، فكان ثابتاً به لغة،

إلى فوق الجلد، وخرج من موضعه (ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة) أي ثم ندفعه ثانياً بعدم المعنى الثابت بالوصف، ونقول: لو سلم انه وجد وصف الخروج، لكنه لم يوجد المعنى الثابت بالخروج دلالة.

(وهو وجوب غسل ذلك الموضع) فإنه يجب أوّلاً غسل ذلك الموضع، ثم يجب غسل البدن كله، ولكن نقتصر على الأربعة دفعاً للحرج (فيه) أي بسبب وجوب غسل ذلك الموضع (صار الوصف حجة من حيث إن وجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه لا يتجزأ) فلما وجب غسل ذلك الموضع وجب غسل سائر البدن البتة.

(وهناك لم يجب غسل ذلك الموضع فانعدم الحكم لعدم العلة) كأنه لم

أي فكان التأثير الذي ثبت بالوصف دلالة ثابتاً به لغـة، لأن المعنى اللغوي يـدل على هذا المعنى، فيكون الثاني ثابتاً أيضاً لغة لكن بواسطة، فصـح الدفـع به أي المعنى الثـابت دلالة، وهـو التـأثـير كـما صـح بـالأول أي بـالمعنى الثـابت بنفس الصيغة، فكان دفعاً بنفس الوصف، أي الدفع بالمعنى الثابت دلالـة، وهو الأثـر دفـع بنفس الـوَصف أيضـاً، لأنـه ثـابت بـه، وهـذا أحق وجهي الـدفـع، لأن الوصف إنما صار حجة بالأثر، فكان الدفع بالـذي جعل الـوصف علة أحق من الدفع بنفس الوصف.

وإنما بدأنا بنفس الوصف لأنه أظهـر، ونظير الـدفع بمعنى الـوصف قولنـا مسح في وضوء ، فلم يسن التكـرار فيه كمسـح الخف، ولا يلزم الإستنجاء لأن معنى المسـح تطهـير حكمي غير معقـول، لأنه لا تـأثير للمسـح في إثبـات صفـة الطهارة بعد تنجس المحل حقيقة، لأن بالإصابة تزيد النجاسة ولا تزول بخلاف الغسل، لأنه إسالة فكـان مزيـلاً للنجاسـة، والتكرار إنمـا سن في الغسل لتـوكيد التطهير الحقيقي، لأن السنـة لا كمال الفـرض في محله، فإذا لم يكن التـوكيد في مسح الرأس مراداً لأن التطهير غير معقول بطل التكرار الذي شرع لأجله.

ولهذا يتأدى ببعض المحل، وهو قدر الربع، أو ما دونه للتخفيف ولو كـان التوكيد مراداً لما تأدى ببعض المحل كغسل الوجه.

والمطلوب في الإستنجاء إزالة عين النجاسة والتكرار توكيد لذلك وتوكيد الإزالة مطلوب كما في الغسل، ولهذا لا يتم باستعمال الحجـر في بعض المحل دون البعض، فصار الإستنجاء نظير الغسل باعتبار أنه لا يتأدى ببعض المحل، والمقصود إزالـة حقيقة النجاسة عنه دون المسح، وكونـه تطهيـراً حكمياً غـير معقول ثـابت باسم المسح لغة، لأنه يدل على الإصابة، وذا لاينبىء عن التطهـير الحقيقي، بل يـدل على التخفيف.

وكذلك نقول في الخارج: النجس من غير السبيلين إنه نجس خارج فكان حـدثاً كـالبـول، ولا يلزم إذا لم يسـل لأن مـا سـال منـه نجس أوجب أي أثبت تطهيراً حتى وجب غسل ذلك الموضع فرضاً، أو ندباً على ما مر تقـريره، فصـار

بمعنى البول، ووجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون من بدن الإنسان لا يحتمل التجزىء، فإذا وجب غسل ذلك الموضع وجب غسل الكل إلا أن الإقتصار على الأعضاء الأربعة باعتبار دفع الحرج، لأنه يتكرر كثيراً.

ولهذا أقر على القياس فيما لا حرج فيه وهو المني ونحوه فإذا لم يسل لم يجب تطهير ذلك الموضع، لأنه لم يصر خارجاً، فلم يوجد المعنى الذي جعل الوصف علة، فكان عدم الحكم لعدم العلة، فلم يكن نقضاً.

(ويورد عليه صاحب الجرح السائل فندفعه بالحكم ببيان أنه حدث موجب للتطهير بعد خروج الوقت) ولهذا تجب الطهارة بعد خروج الوقت، وإن لم يكن خروج الوقت حدثاً والحكم تارة يتصل بالسبب وطوراً يتأخر عنه، كما في البيع بشرط الخيار فإنه علة، وإن تأخر حكمها وكذا نقول في الغصب: إنه سبب لملك البدل، فكان سبباً لملك المبدل، كي لا يجتمع البدل والمبدل في ملك رجل واحد قياساً على البيع، ولا يلزم المدبر، فإن غصبه سبب لملك البدل دون المبدل لأنا جعلنا الغصب ثمة سبباً لملك المبدل، وهو المدبر أيضاً فلم يكن نقضاً، وإنما امتنع حكمه لمانع، وهو التدبير إذ المدبر لا يحتمل الإنتقال من ملك إلى ملك، كالبيع إذا أضيف إلى المدبر، ينعقد سبباً حتى يدخل في البيع، ولهذا يظهر أثره في حق المضموم إليه، حتى لو جمع بين قن ومدبر يبقى العقد فيه

يوجد الخروج (ويورد عليه صاحب الجرح السائل) عطف على قوله: فيورد عليه ما إذا لم يسل يعني يورد علينا من جانب الشافعي رحمه الله في المثال المذكور بطريق النقض إيرادان:

الأول دفعناه بطريقين.

والثاني: هو صاحب الجرح السائل، فإنه نجس خارج من البدن، وليس بحدث ينقض الوضوء ما دام الوقت باقياً (فندفعه بالحكم) أي ندفعه بطريقين.

الأول: بوجود الحكم وعدم تخلفه (ببيان أنه حدث موجب للتطهير بعد خروج الوقت) يعني لا نسلم أنه ليس بحدث، بل هو حدث لكن تأخر حكمه

بحصته من الثمن، ولو لم ينعقد العقد في المدبر أصلاً لفسد العقد في الكل، كما لـو جمع بـين حر وقن، وهـذا على قـول من يجوّز تخصيص العلة، ومن لم يجـوزه يقول: إن ضمانه ليس في مقابلة العـين، بل في مقـابلة اليد الفـائتة عـلى ما مـر تقـريره، فلم تكن العلة مـوجودة، فـلا يكـون نقضـاً، وكـذا نقـول في الجمـل الصـائل: إن المصـول عليه أتلفـه لإحياء نفسـه والإستحلال لإحياء المهجة لا ينـافي عصمة المتلف، كـما إذا أتلفه دفعـاً للمخمصة، ولا يلزم مـال الباغي، ونفس الباغي فإن مال الباغي استحـل لإحياء المهجـة، لأنه لـو لم يتلف مالـه ونفسه، وهو قد خرج مع الإمام العادل لقـابله، وفيه إزهـاق روحه، وقـد زالت عصمته حتى لم يجب الضمـان، فعلم أن استحلال مـال الغـير لإحياء المهجـة لا ينـافي عصمة المتلف، كما إذا أتلفه دفعاً للمخمصة، لأن عصمته لم تبـطل بهذا المعنى، أي عصمته لم تبطل باعتبار استحلال مال الغير لإحيـاء المهجة، بل حكمـه عدم بطلان العصمة أيضاً، وإنما بطلت باعتبار معنى آخر قائم به، وهو البغي، فكان ما ذكرنا من العلة مطردة لا منقوضة، لأن حكم علتنا موجود بالنظر إليها، وإنمـا بطلت العصمة لمعنى آخر.

(وبالغرض فإن غرضنا التسوية بين البـول والدم، وذلـك حدث فـإذا لزم صـــار عفواً لقيام الوقت، كذا هنا) أي إذا قلنا: إنه نجس خـارج ويورد علينـا دم صاحب الجرح السائل فنقول: غرضنـا التسويـة بين الخـارجين، أي الخـارج من غير السبيلين، والخارج منهما في كونهما حدثاً ناقضاً للطهارة، وقد استويا، لأن

إلى ما بعد خروج الوقت (وبالغرض) أي ندفعه ثانياً بـوجود الغـرض من العلة وحصوله (فإن غرضنا التسوية بين الدم والبول) وذلك حاصل، فإن البول حدث (فإذا لزم صار عفواً لقيام الوقت) في صورة سلس البول.

(فكـذا هذا) يعني الـدم كان حـدثاً فـإذا لزم صـار عفواً ليسـاوي البـول المقيس عليه، فصار مجموع دفوع النقض أربعة.

ثم بعد الفراغ من دفع النقض شرع في المعارضة الواردة على العلة المؤثـرة

البول الذي هو حدث إجماعاً إذا لزم أي دام صار عفو القيام وقت الصلاة، فكذا الدم الملحق به تحقيقاً للتسوية بينهما في حالتي الإختيار والإضطرار، وكذا نقول في التأمين إنه ذكر، فكان سنته الإخفاء، ولا يلزم الأذان وتكبيرات الإمام، فإن الإمام يجهر بها، لأن غرضنا أن نجعل كونه ذكراً علة لشرع المخافتة بها، وأنه كذلك في التكبيرات والأذان، فإن أصل الشرع المخافتة بهما، وإنما وجب الجهر بعلة أخرى، لا لأنهما ذكر فجهر الإمام بالتكبيرات لإعلام من خلفه بالإنتقال من ركن إلى ركن، والجهر بالأذان لإعلام الناس بأوقات الصلاة، وبالإقامة لإعلامهم بالشروع في الصلاة، ولهذا لا يجهر المنفرد والمقتدي في التكبيرات، ومن صلى وحده أذن لنفسه.

ولهذا قلنا: إذا جهر المقتدي، أو المنفرد فقد أساء، والإمام إذا جهر فوق حاجة الناس إلى العلم به فقد أساء وأهل النظر لقبوا هذا الدفع بأنه لا يفارق حكم أصله، ونحن لقبناه بالغرض، وما قلنا أبين في وجه الدفع، لأنه مفسر، وما قالوه محتمل (وأما المعارضة فهي نوعان: **معارضة فيها مناقضة**، وهي القلب:

وهو نوعان: أحدهما قلب العلة حكماً، والحكم علة) اعلم أن القلب لغة

فقال: (وأما المعارضة فنوعان): وهي إقامة الدليل على خلاف ما أقام الدليل عليه الخصم، فإن كان هو ذلك الدليل الأول بعينه، فهو النوع الأول، وإلا فهو النوع الثاني، فالنوع الأول (معارضة فيها مناقضة وهي القلب) في اصطلاح الأصول والمناظرة معاً فهو من حيث إنه يدل على نقيض مدعي المعلل يسمى معارضة، ومن حيث إن دليله لم يصلح دليلاً له، بل صار دليلاً للخصم يسمى مناقضة لخلل في الدليل.

ولكن المعارضة أصل فيه والنقض ضمني، لأن النقض القصدي لا يرد على الدليل المؤثر، ولذلك سمي معارضة فيها المناقضة، ولم يسم مناقضة فيها المعارضة (وهو نوعان) أحدهما (قلب العلة حكماً، والحكم علة) وهو مأخوذ من

جعل أعلى الشيء أسفله وأسفله أعلاه، يقال: قلبت الإناء إذا نكسته، أو جعل باطن الشيء ظاهراً، والظاهر باطناً يقال: قلبت الجراب إذا جعلت باطنه ظاهراً، وظاهره باطناً، وقلب العلة مأخوذ من هذين المعنيين، وهو **نوعان**: **أحدهما**: قلب جعل المعلول علة، والعلة معلولاً من قلب الإناء، وهذا مبطل للتعليل، لأن العلة موجبة والمعلول هو حكمه الواجب به، وهو كالفرع من الأصل، لأنه يفتقر في وجوده إلى العلة فلما جعل البيع أصلاً، والأصل تبعاً، واحتمل ذلك بأن لا يكون وصفاً دل على بطلان التعليل، وكان هذا معارضة حيث أبدى علة أخرى في الأصل فيها مناقضة، لأنه يبطل به علة الخصم حيث جعلها حكماً، وهذا القلب إنما يتحقق فيما إذا جعل الحكم علة لحكم، لأن كل واحد منهما كما استقام علة استقام حكماً، فأما إذا جعل الوصف علة، فلا يحتمل هذا القلب، لأن الوصف لا يحتمل أن يجعل حكماً فإن قلت: المناقضة لا تسمع على العلل المؤثرة، لما مر، فكيف يكون هذا معارضة فيها مناقضة؟.

قلت: كم من شيء لا يثبت قصداً ويثبت ضمناً، وهنا تثبت المناقضة في ضمن المعارضة، وهي ترد على العلل المؤثرة وقول فخر الإسلام في كتابه في الأصل أي في المقيس عليه، وهذا (كقولهم: إن الكفار جنس يجلد بكرهم مائة

قلب القصعة، أي جعل أعلاها أسفلها، وأسفلها أعلاها، فالعلة أعلى والحكم أسفل، وهو لا يتحقق إلا إذا جعل الوصف في القياس حكماً شرعياً يقبل الإنقلاب إلا الوصف المحض الذي لا يقبله.

(كقولهم) أي الشافعية (إن الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين) يعني أن الإسلام ليس بشرط للإحصان، فكما أن المسلمين يرجم بعضهم، ويجلد بعضهم، فكذا الكفار فجعل جلد المائة علة لرجم الثيب بالقياس على المسلمين، وهو في الواقع حكم شرعي.

وعندنا لما كان الإسلام شرطاً للإحصان والكفار ليس عليهم إلا الجلد بكراً كان أو ثيباً عارضناهم بالقلب.

فيرجم ثيبهم كالمسلمين فنقول المسلمين: إنما جلد بكرهم مائة لأنه يرجم ثيبهم) وقولهم القراءة تكررت فرضاً في الأوليين، فكانت فرضاً في الأخريين كالركوع والسجود فنقول: إنما تكرر الركوع والسجود فرضاً في الأوليين لتكررهما فرضاً في الأخريين.

(والمخلص منه أن يخرج الكلام مخرج الإستدلال) أي المخلص من هذا القلب أن يجعل أحد الحكمين دليلاً على الآخر لا علة له (فإنه يمكن أن يكون الشيء دليلاً على الشيء، وذلك الشيء يكون دليلاً عليه) إذ الدليل مظهر فجاز أن يكون كل واحد منهما دليل الآخر.

أما العلة فمثبتة، فلا يجوز أن يكون كل واحد منهما مثبتاً للآخر، لأن العلة سابقة على المعلول رتبة، فيلزم سبق كل واحد منهما على الآخر في الرتبة، وهذا محال وهذا إنما يستقيم إذا ثبت أنهما نظيران كتوأمين فعتاق أيهما كان من الأصل يدل على عتاق الآخر، ورق أيهما كان من الأصل يدل على رق الآخر، وذلك كقولنا: كل عبادة تلتزم بالنذر تلتزم بالشروع إذا صح الشروع كالحج.

وقولنا: في الثيب الصغيرة إنه يولى عليها في مالها فيولى عليها في نفسها كالبكر الصغيرة، فقالوا: الحج إنما يلتزم بالنذر، لأنه يلتزم بالشروع، وإنما يولى على البكر في مالها لأنه يولى عليها في نفسها فنقول: إنا نستدل بأحد الحكمين على الآخر بعد ثبوت المساواة بينهما، وذلك لأن النذر والشروع سببا تحصيل قرب زوائد، وثبت أن النذر ملزم ابتداء الشروع مع انفصاله عن النذر، وبالشروع

(فنقول: المسلمون إنما يجلد بكرهم مائة لأنه يرجم ثيبهم) أي لا نسلم أن الجلد علة للرجم في المسلمين، بل الرجم علة للجلد فيهم فهذه معارضة، لأنها تدل على خلاف مدعي المعلل الذي هو رجم ثيبهم، وفيها مناقضة لدليلهم بأنه لا يصلح علة (والمخلص منه) يعني أن من أراد أن لا يرد على علته القلب في المآل، فطريقه من الابتداء (أن يخرج الكلام مخرج الإستدلال فإنه يمكن أن يكون الشيء دليلاً على شيء، وذلك الشيء يكون دليلاً عليه) كالنار مع الدخان

حصل فعل القربة، فلأن تجب مراعاته بالدوام عليه أولى، وإذا لزم الدوام عليه يجب القضاء بقطعه، وكذلك الولاية شرعت حاجة المولى عليه، وعجزه عن التصرف بنفسه، على من هو قادر على قضاء حاجته، وهو الولي والنفس والمال والثيب، والبكر فيه سواء، لأن المثبت للولاية إنما هو العجز والحاجة.

وهذا المعنى شامل للنفس والمال، والثيب الصغيرة والبكر الصغيرة، فجاز أن يستدل بثبوت الولاية في إحدى الصورتين على ثبوت الولاية في الأخرى، لأنهما معلولا علة واحدة، وهو العجز والحاجة بخلاف تعليل الشافعي، إذ لا مساواة بين الجلد والرجم.

أما من حيث الذات فالرجم مهلك والجلد لا وأما من حيث الشرط، فالثيابة شرط الرجم دون الجلد، وكذا لا مساواة بين القراءة وبين الركوع والسجود، فالقراءة ركن زائد تسقط بالإقتداء عندنا، وعند خوف فوت الركعة بأن أدرك الإمام في الركوع بالإتفاق، ولا كذلك الركوع والسجود.

والعاجز عن الأذكار والقادر على الأفعال يؤدي الصلاة والعاجز عن الأفعال القادر على الأذكار لا يؤدي الصلاة، وكذا لا مساواة بين الشفع الثاني والشفع الأول في القراءة فإنه سقط في الشفع الثاني شطر ما كان مشروعاً في الشفع الأول، وهو السورة وسقط أحد وصفي القراءة وهو الجهر فلم يجهر في الشفع الثاني بحال بخلاف الشفع الأول فإن الجهر فيه مشروع في بعض الأوقات، وشرعت المخافتة فيه في بعض الأوقات، فلا يمكن الإستدلال بأحدهما على الآخر مع فقدان المساواة.

بخلاف العلية، فإنه يتعين أن يكون أحدهما علة والآخر معلولاً، فالقلب يضره، ولكن هذا المخلص لا ينفع ههنا للشافعي رحمه الله إذ لا مساواة بينهما، لأن الرجم عقوبة غليظة، وله شروط والجلد ليس كذلك، وينفعنا لو قلنا الصوم عبادة تلزم بالنذر، فتلزم بالشروع إذ لو قلب الخصم، فيقول: إنما يلزم بالنذر، لأنه يلزم بالشروع، قلنا: بينهما مساواة يمكن أن يستدل بحال كل منهما على الآخر ولا ضير فيه (و) الثاني.

(والثاني: قلب الوصف شاهداً على الخصم، بعد أن كان شاهداً له) وكان ظهره إليك، فصار وجهه إليك لأنه كان دليل المدعي عليك، والآن صار دليلك عليه فنقض كل واحد منهما صاحبه وصارت معارضة من حيث إنه أبدى علة أخرى فيها مناقضة من حيث إنه نقض علته بخلاف المعارضة بقياس آخر، فإنها لا تخلو عن المناقضة، لأنها تتعرض للحكم لا للدليل فيمتنع الحكم بهما للاشتباه إلى أن يظهر رجحان أحدهما على الآخر، فحقيقة هذا القلب أن يأتي السائل بعلة المجيب بعينها ويقيس على الأصل الذي قاس عليه، لكن يختلف الحكم.

(كقولهم في صوم رمضان: إنه صوم فرض فلا يتأدى إلا بتعيين النية كصوم القضاء، فقلنا: لما كان صوماً فرضاً استغنى عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء) فإنه بعدما عينه مرة بالنية، لا يجب تعيينه ثانياً (لكنه) يعني صوم

(قلب الوصف شاهداً على الخصم بعد أن كان شاهداً له) أي للخصم، فهو كقلب الجراب بجعل ظهره بطناً وبطنه ظهراً، فإن ظهر الوصف كان إليك والوجه إلى الخصم، فإن قلب بعده فصار ظهره إليه، ووجهه إليك فهو معارضة من حيث إنه يدل على خلاف مدعي الخصم، وفيه مناقضة من حيث إن دليله لم يدل على مدعاه.

وهذا هو الذي يسميه أهل المناظرة بالمعارضة بالقلب، ويجري في كثير من الأحيان في المغالطة العامة الورود، كما بينوه في كتبهم.

(كقولهم في صوم رمضان إنه صوم فرض فلا يتأدى إلا بتعيين النية كصوم القضاء) فجعلت الفرضية علة للتعين، فعارضناه بالقلب وجعلنا الفرضية دليلاً على عدم التعين.

(فقلنا لما كان صوماً فرضاً استغنى عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء) إنما يحتاج إلى تعيين واحد فقط لا زائد فيه، فهذا كذلك لكنه (إنما

القضـاء (إنما يتعـين بالشـروع، وهذا) أي صـوم رمضان (تعـين قبله) أي قبـل الشروع وقولهم: في مسح الرأس إنه ركن في الوضوء، فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقلب عليهم، ونقول: لما كان ركناً في الـوضوء لم يسن تثليثـه بعدإكمال الفرض بزيادة على المفروض في محل الفرض، كغسـل الوجـه فإنـه متى أكمل فـرضه بمـا ليس بفـرض في محل الفـرض، لم يثلث، فـإن إكمـال الغسـل في محـل الفـرض بالتثليث، وبعده لا يثلث، والمسح قد أكمل بالسنة في محل الفرض بالإستيعـاب مرة، فلا يثلث بعد ذلك، فإن قيل هـذا القلب إنما يتـأتى بزيـادة وصف، وبهذه الزيادة يتبدل الوصف ويصير شيئاً آخر، فيكون هذا معارضة لا قلباً إذ من شرط القلب أن يكـون بـذلـك الـوصف بـلا زيـادة، ولهـذا رده بعضهم، وإن قبله المحققون.

قلنا نعم ولكنا بالزيادة فسرنا الحكم الذي فيه النزاع فإن النزاع في فـرض عين شرعاً، ليس معه غيره في وقته لا في فرض مطلق، فكان قياسـه من القضاء مـا بعد التعـين بالشـروع فيه، والنـزاع في التثليث بعد الإستيعـاب، وإذا كـان تفسيراً لم يوجب تغييـراً، بل أوجب تقـريراً، وكـان هذا دون الأول، لأن ذا يتم بدون الزيادة، وهذا لا يتم إلا بزيادة وصف، فكان دونه.

(وقـد تقلب العلة من وجه آخـر، وهـو ضعيف كقـولهم: هـذه عبـادة لا

يتعـين بالشـروع، وهذا تعـين قبله) من جـانب الشـارع حيث قـال: إذا انسلخ شعبان فلا صـوم إلا عن رمضان فصـوم رمضان وصـوم القضاء سـواء في أنه لا يحتاج إلى تعيين بعد تعيين، لكن الرمضان لما كان معيناً قبل الشروع، فلا يحتاج إلى تعيـين العبد وصـوم القضاء لمـا لم يكن متعيناً قبـل الشروع احتـاج إلى تعيين العبد مرة.

(وقد تقلب العلة من وجه آخـر) غير الـوجهين المـذكورين (وهـو ضعيف كقـولهم) أي الشـافعيـة في حق النـوافـل، حيث لا تلزم بـالشـروع، ولا تقضي

يمضي في فاسدها، فلا تلتزم بالشروع كالوضوء، فيقال لهم: لما كان كذلك وجب أن يستوي فيه عمل النذر والشروع. .

ويسمى هذا عكساً) اعلم أن العكس لغة ردّ الشيء على سننه مأخوذ من عكس المرآة، فإن نورها يردّ نور بصر الناظر فيها وراءه على سننه حتى يرى وجهه. كأن له في المرآة وجهاً، **وهو نوعان: أحدهما: يصلح لترجيح العلل كقولنا ما يلتزم بالنذر، يلتزم بالشروع، كالحج وعكسه الوضوء لما لم يلتزم بالنذر لم يلتزم بالشروع، وليس من هذا الباب، لأنه لا تقدح العلة، ولكنه لما استعمل في مقابلة القلب ألحق به.**

بالإفساد عندهم (هذه عبادة لا يمضي في فاسدها) أي إذا فسدت بنفسها من غير إفساد بظهور الحدث من المصلي لا يجب إتمامها، وهذا بخلاف الحج، فإنه إذا فسد يجب فيه المضي والقضاء بعده (فلا تلزم بالشروع كالوضوء) فإنه لما لم يمض في فاسده، لم يلزم بالشروع (فيقال لهم: لما كان كذلك وجب أن يستوي فيه) أي في النفل (عمل النذر والشروع) باللزوم كما استوى عملهما في الوضوء بعدم اللزوم، فالوصف الذي جعله الشافعي رحمه الله دليلاً على عدم اللزوم بالشروع في النفل، وهو عدم الإمضاء في الفساد جعلناه علة لاستواء النذر والشروع، ويلزم منه اللزوم بالشروع فكان قلباً من هذه الحيثية، وإنما كان هذا القلب ضعيفاً لأنه ما أتى بصريح نقيض الخصم، أعني اللزوم بالشروع، بل أتى بالاستواء الملزوم له.

ولأن الاستواء مختلف ثبوتاً وزوالاً، ففي الوضوء من حيث كونه غير لازم بالشروع والنذر، وفي النفل من حيث كونه لازماً بهما.

(ويسمى هذا عكساً) أي شبيهاً بالعكس لا عكساً حقيقياً، لأن العكس الحقيقي هو رد الشيء على سننه الأول، كما يقال في قولنا: ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع، كالحج، وما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع كالوضوء وهو يصلح للترجيح على ما سيأتي لأن ما يطرد وينعكس أولى مما يطرد، ولا ينعكس.

والثاني: أن يردّ على خلاف سننه كقولهم: الصوم عبادة لا يمضي في فاسدها، فلا يلتزم بالشروع كالوضوء وعكسه الحج، فإنه يمضي في فاسده، فيلزم بالشروع، فيقال لهم: لما كان كذلك وجب أن يستوي فيه عمل النذر والشروع كالوضوء، فإن الشروع فيه لما لم يلزم لم يلزمه النذر، وهنا يلزمه النذر فكذا الشروع، وهذا عكس من حيث إنه ردّ حكم الأول ضعيف من حيث إنه على خلاف سننه، وهو قلب في الحقيقة بحكم آخر نصاً، وهو الإستواء فإنه لو ثبت الإستواء في النذر، والمشروع في الأصل والفرع لكان الأصل، وهو الوضوء شاهداً له لا عليه، والقلب بحكم آخر باطل نظراً، لأنه لا مناقضة إذا اختلفا إذ المدعي يدعي عدم اللزوم بالشروع، والسائل يدعي التسوية، ولأنه جاء بحكم مجمل وهو الإستواء، وليس للسائل ذلك إلا بطريق الإبتداء بأن ينتصب مدعياً، فأما ما دام سائلاً فله ولاية البناء على كلام المدعي، وليس له ولاية الإجمال، ولأن الحكم المفسر، وهو ما ذكر المدعي أولى من المجمل وهو ما ذكره السائل، ولأن الإستواء بين الحكمين في الأصل، وهو الوضوء من حيث سقوطهما وفي الفرع أي الصوم من حيث ثبوتهما، والحكم هو المقصود من إثبات الإستواء المجمل لا عين الإستواء ومتى فسر الحكم كان على التضاد.

(والثاني: المعارضة الخالصة) أي التي لا مناقضة فيها (وهي نوعان: أحدهما في حكم الفرع، وهو صحيح سواء عارضه بضد ذلك الحكم بلا زيادة) فيقع بذلك مقابلة محضة وينسدّ طريق الوصول إلى المدعي، إلا بترجيح

وهذا لما كان ردّ الشيء على خلاف سننه الأول كان داخلاً في القلب شبيهاً بالعكس، وإنما جعله عكساً اتباعاً لفخر الإسلام (والثاني: المعارضة الخالصة) عن معنى المناقضة، ويسمى هذا في عرف المناظرة معارضة بالغير (وهي **نوعان**: **أحدهما**: المعارضة في حكم الفرع) بأن يقول: المعترض لنا دليل يدل على خلاف حكمك في المقيس **وله خمسة أقسام**: كلها صحيحة مستعملة في علم الأصول على ما قال (وهو صحيح سواء عارضه بضد ذلك الحكم بلا زيادة)

كقولهم: المسح ركن في الوضوء، فيسن تثليثه كالغسل وقولنا: مسح، فلا يسن تثليثه كالمسح على الخف، فهذا نفي لما أثبته الأول بعينه في محله (أو بزيادة هي تفسير) للأول وتقرير له كقولنا: إنه ركن في الوضوء، فلا يسن تثليثه بعداً كماله كالغسل، وهذا أحد وجهي القلب، وهي معارضة صحيحة لأن الزيادة تفسير للحكم المتنازع فيه، لأن الخلاف في التثليث بعداً كمال الفرض في محل الفرض، فإن قلت: لم ذكره في أقسام المعارضة الخالصة، وهذه معارضة فيها مناقضة لما مر، قلت: هي معارضة قصداً وذاتاً، ومناقضة ضمناً، فأورده هنا نظراً إلى ذاتها، وثمة نظراً إلى ما في ضمنها.

(أو تغيير) أي عارضه بضدّ ذلك الحكم بأن نفى ما أثبته الأول، أو أثبت ما نفاه الأول لكن بضرب تغيير كقولنا في اليتيمة وهي الصغيرة التي لا أب لها لغير الأب، والجد ولاية تزوجها لأنها صغيرة فيولي عليها نكاحاً كالتي لها أب، وقالوا: هي صغيرة، فلا يثبت للأخ عليها ولاية التزويج كالمال فإنه لا ولاية للأخ على المال بالإجماع، فهذه معارضة بتغيير، لأن النزاع في إثبات أصل الولاية على اليتيمة، لا في تعيين المولى، فنحن أثبتنا أصل الولاية، وأنه نفي الولاية بسبب خاص، فلم يعارض تلك الجملة، ولكن قد عارض البعض فإن

وهذا هو القسم الأول منها، وذلك بأن يذكر علة دالة على نقيض حكم المعلل صريحاً، بلا زيادة ونقصان نظيره ما إذا قال الشافعي رحمه الله: المسح ركن في الوضوء، فيسن تثليثه كالغسل، فنقول: المسح في الرأس مسح، فلا يسن تثليثه كمسح الخف (أو بزيادة هي تفسير) وهذا هو القسم الثاني منها ونظيره أن نقول في المثال المذكور وقت المعارضة: إن المسح ركن في الوضوء، فلا يسن تثليثه بعد إكماله فقولنا بعد إكماله زيادة على قدر المعارضة، ولكنه تفسير للمقصود، ولكن يشكل أن هذا المثال ليس للمعارضة الخالصة، بل للقسم الثاني من القلب على قياس ما قلنا في مسألة صوم رمضان بعد تعينه، ولم أر مثالاً لهذا القسم من المعارضة الخالصة، (أو تغيير) عطف على قوله: تفسير أي زيادة هي تغيير، وقد

الخلاف ثابت في ولاية الأخ وغيره، ولما بطلت ولاية الأخ بطل ولاية غير الأخ بالإجماع، لأنه أقرب الناس إليه بعد الأب والجد، فبهذا يظهر معنى الصحة في هذه المعارضة.

(أو فيه نفي لما لم يثبته الأول، أو إثبات لما لم ينفه الأول، لكن تحته معارضة للأول) وهذا نوع ثان من نوعي العكس الذي ذكرناه، وهو كقولنا: الكافر يملك بيع العبد المسلم، فيملك شراءه كالمسلم، فقالوا: لما ملك بيعه وجب أن يستوي حكم الشراء والتقرير عليه قياساً على المسلم، ثم هذا لا يقر على الملك، بل يرد عليه، فكذلك يرد شراؤه تحقيقاً للإستواء بينهما، كما في حق المسلم، وهذه معارضة فاسدة ظاهراً لأنا لم نعلل للتفرقة بينهما لتكون التسوية معارضة، بل حكم علتنا جواز الشراء والتسوية بين الشراء والإدامة حكم آخر لم يتعرض له غير أن تحت هذه التسوية دفعاً للحكم الأول، لأنه إذا ثبتت المساواة بين الإبتداء والبقاء، لا يصح الشراء فيظهر فيها معنى الصحة عند إثبات التسوية بينهما.

بينه بقوله: (وفيه نفي لما لم يثبته الأول، أو إثبات لما لم ينفه الأول لكن تحته معارضة للأول) فهو حال عن قوله تغيير وقيد له فيكون مشتملاً على القسم الثالث، والرابع وهذا هو الحق.

وقد فهم بعض الشارحين أن قوله أو تغيير قسم ثالث، وقوله: أو فيه نفي لما لم يثبته الأول، أو إثبات لما لم ينفه الأول بكلمة، أو دون الواو وكل منهما قسم رابع، وهذا خطأ فاحش نشأ من تحريف الواو إلى أو فنظير القسم الثالث قولنا في اليتيمة إنها صغيرة يولى عليها بولاية الإنكاح، كالتي لها أب فقال الشافعي رحمه الله: هذه صغيرة فلا يولى عليها بولاية الأخوة قياساً على المال إذ لا ولاية للأخ على مال الصغيرة بالإتفاق، فهذه معارضة بزيادة هي تغيير، وهي قولنا بولاية الأخوة، وفيه نفي لما لم يثبته، الأول لأنا ما أثبتنا في التعليل ولاية الأخوة، بل مطلق الولاية حتى ينفي المعارض إياها، ولكن تحته معارضة للأول، لأنه إذا

(أو في حكم غير الأول لكن فيه نفي الأول) مثل قول أبي حنيفة رحمه الله في المرأة التي نعى إليها زوجها فنكحت زوجاً وولدت، ثم جاء الزوج الأول، فالولد للأول لأن فراشه صحيح، وقد ولدت على فراشه، فإن عارضه الخصم بأن الثاني صاحب فراش فاسد فيستوجب به نسب الولد، كما لو تزوج امرأة بغير شهود، فولدت يثبت النسب منه، وإن كان الفراش فاسداً، كذا هنا فهذه المعارضة في الظاهر فاسدة، لأنها تثبت حكماً في غير المحل الذي وقع التعليل فيه إذ المعلل لم يتعرض لثبوت النسب من الثاني، ولا ثبوت، بل أثبت النسب للأول فحسب، إلا أن فيها صحة من وجه من حيث إن النسب لو ثبت من الثاني، لا يكون ثابتاً من الأول، فيحتاج إلى الترجيح، فيقال: بأن للأول فراشاً

انتفت ولاية الأخوة انتفى سائرها إذ لا قائل بالفصل بين الأخ وغيره، ونظير القسم الرابع، قولنا: إن الكافر يملك شراء العبد المسلم، لأنه يملك بيعه فيملك شراءه كالمسلم فعارضه أصحاب الشافعي رحمه الله، وقالوا: إن الكافر لما ملك بيعه وجب أن يستوي فيه ابتداء الملك وبقاؤه، كالمسلم، لكنه لا يملك القرار عليه شرعاً، بل يجبر على إخراجه عن ملكه فكذلك لا يملك ابتداء ملكه، ففي هذه المعارضة زيادة هي تغيير، وهو قوله: وجب أن يستوي وفيه إثبات لما لم ينفه الأول، لأنا ما نفينا الإستواء بين الابتداء والبقاء في التعليل، حتى يثبته الخصم في المعارضة، وإنما أثبتنا الإستواء بين البيع والشراء، ولكن تحته معارضة للأول، لأنه إذا أثبت الاستواء بين الابتداء والبقاء ظهرت المفارقة بين البيع، والشراء، فيصح البيع دون الشراء لأنه يوجب الملك ابتداء فيتصل بموضع النزاع من هذا الوجه.

(أو في حكم غير الأول لكن فيه نفي الأول) عطف على قوله بضد ذلك الحكم، أي لم يعارضه بضد الحكم الأول، بل يعارضه في حكم آخر غير الأول، لكن فيه نفي الأول، وهذا هو القسم الخامس منها نظيره، ما قال أبو حنيفة رحمه الله في المرأة التي نعي إليها زوجها أي أخبرت بموته، فاعتدت

صحيحاً وللثاني فاسد، والرجحان للصحيح فيعارضه الخصم بأن الثاني حاضر، والماء ماؤه، فكان الولد ولده كما لو كان كل واحد من الفراشين فاسداً، وأحدهما غائب، والآخر حاضر، فإن الولد للحاضر كذا هنا فيظهر به فقه المسألة، وهو أن الصحة والملك أحق بالإعتبار من الحضرة والماء، كما في فصل الزنا والملك للأول والماء، والحضرة للثاني، والفاسد شبهة لا يعارض الحقيقة حتى ترجح بالحضرة، فيكون الولد للأول والتفاوت بين النوع الرابع والخامس ظاهر، وذلك لأنه في الرابع يعارضه بحكم آخر في ذلك المحل بإثبات ما لم ينفه الأول، وفي الخامس يعارضه بإثبات ما أثبته الأول.

(والثاني: في علة الأصل، وذلك باطل سواء كانت بمعنى لا يتعدى، أو

وتزوجت بزوج آخر، فجاءت بولد، ثم جاء الزوج الأول حياً إن الولد للزوج الأول، لأنه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بينهما، فإن عارضه الخصم بأن الثاني صاحب فراش فاسد، فيستوجب به النسب، كما لو تزوجت امرأة بغير شهود، وولدت منه يثبت النسب منه، وإن كان الفراش فاسداً فهذه المعارضة لم تكن لنفي النسب عن الأول، بل لإثبات النسب من الثاني، لكن فيه نفي الأول لأنه إذا ثبت من الثاني ينتفي عن الأول لعدم تصور النسب من شخصين، فيحتاج حينئذ إلى الترجيح، فنقول الأول صاحب فراش صحيح، والثاني صاحب فراش فاسد، والصحيح أولى من الفاسد، فيعارضه الخصم بأن الثاني حاضر والماء ماؤه، وهو أولى من الغائب فيظهر حينئذ فقه المسألة، وهو أن الملك والصحة أحق بالاعتبار من الحضرة والماء، فإن الفاسد يوجب الشبهة، والصحيح يوجب الحقيقة، والحقيقة أولى من الشبهة.

(والثاني في علة الأصل) أي النوع الثاني من المعارضة الخالصة المعارضة في علة المقيس عليه بأن يقول عندي دليل يدل على أن العلة في المقيس عليه شيء آخر لم يوجد في الفرع، وهي ثلاثة أقسام كلها باطلة على ما قال.

(وذلك باطل سواء كانت بمعنى لا يتعدى) هذا هو القسم الأول، كما إذا

يتعدى إلى مجمع عليه، أو مختلف فيه) اعلم أن هذه الوجوه كلها فاسدة، لأن مآلها يرجع إلى الفرق، وقد بينا بطلانه، ولأن ذكر علة أخرى في الأصل لا ينفي تعليل المعلل، لجواز اجتماعهما علتين في الأصل، وإذ جاز الإجتماع بلا تدافع لم يقع بينهما معارضة، ولأن ما ذكره المعارض إن لم يتعد إلى فرع كالتعليل بالثمنية، فهو فاسد لما مر أن حكم التعليل التعدية، فما لم يفد حكمه أصلاً يكون فاسداً، وإن كان يتعدى إلى فصل مجمع عليه كتعليل مالك بالإقتيات والإدخار، فإنه يتعدى إلى الأرز والسمسم والذرة، والحكم فيها ثابت عندنا أيضاً بتعليلنا بالقدر والجنس، فلا تجدي أي المعارضة نفعاً إلا أن يقع النزاع في الجص، والنورة، وأنه لا يضرنا أيضاً لأنه لا اتصال له بموضع النزاع، إلا أن أرانا عدم العلة وقد بينا أن عدم العلة لا يوجب عدم الحكم وإن كان يتعدى إلى فصل مختلف فيه كقولنا فيمن باع قفيز جص بقفيزي جص أنه باع مكيلاً بجنسه متفاضلاً، فلا يجوز قياساً على الحنطة، فالخصم يقول: المعنى في الأصل أنه باع مطعوماً بجنسه متفاضلاً.

ويقول: علتي تتعدى إلى الفرع، لا يقولون بها كالحفنة والتفاحة، فمن أهل النظر من جعل هذه المعارضة حسنة لاتفاق الخصمين، على أن علة الحكم أحدهما فصارتا متدافعتين، فإذا ثبت صحة ما ادعاه أحدهما علة بطلت الأخرى

عللنا في بيع الحديد بأنه موزون قوبل بجنسه، فلا يجوز بيعه متفاضلاً كالذهب والفضة، فيعارضه السائل بأن العلة عندنا في الأصل هي الثمنية، وتلك لا تتعدى إلى الحديث.

(أو يتعدى إلى فرع مجمع عليه) وهو القسم الثاني، كما إذا عللنا في حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلاً بالكيل والجنس، كالحنطة والشعير فيعارضه السائل بأن العلة في الأصل ليست ما قلت، بل هي الأقتيات والإدّخار، وهو معدوم في الجص وإن كان يتعدى إلى فرع مجمع عليه، وهو الأرز والدخن، (أو مختلف فيه) أي يتعدى إلى فرع مختلف فيه، وهو القسم الثالث مثاله ما لو عارض

ضرورة، والجواب أنا أجمعنا على جواز الجمع بينهما ذاتاً، فيكون الكيل علة، والطعم علة، وإنما نفى كل واحد منا علة خصمه بدليل قام على فسادها، لا لصحة علته، لجواز أن تكونا صحيحتين، لأن التعليل بعلل شتى جائز، فإثبات الفساد لصحة الآخر باطل فبطلت المعارضة.

وقول فخر الإسلام لإجماع الفقهاء على أن العلة أحدهما مشكل، لأن مالكاً وأصحابه يقولون: إن العلة غيرهما، فلهذا قلت: لاتفاق الخصمين، على أن علة الحكم أحدهما، وقوله: كالكيل والطعم الصحيح أحدهما لا غير مشكل أيضاً، لجواز أن يكون الصحيح الاقتيات والإدّخار، ويكونا فاسدين، ولجواز أن يكون الكل فاسداً كقول الداودي، ولجواز أن يكون الكل صحيحاً كقول المصوّبة وقوله إلى معنى مختلف فيه مشكل أيضاً، إلا أن يراد به إلى فصل مختلف فيه، أو إلى فرع، كما ذكر القاضي أبو زيد وشمس الأئمة، لأن التعدي من الأصل إلى الفرع لا إلى المعنى.

(وكل كلام صحيح في الأصل يذكر على سبيل المفارقة، فاذكره على سبيل الممانعة) ولما بطلت المفارقة أراد بأن يبين طريقاً للسائل فقال: كل كلام يذكره

السائل في المسألة المذكورة بأن العلة في الأصل هو الطعم، ولم يوجد في الجص وهو يتعدى إلى فرع مختلف فيه، أعني الفواكه، وما دون الكيل.

وهذه الأقسام كلها باطلة لأن الوصف الذي يدعيه السائل لا ينافي الوصف الذي يدعيه المعلل إذا الحكم يثبت بعلل شتى، فإن لم يكن وصفه متعدياً ففساده ظاهر، لأن المقصود بالتعليل التعدية، وإن كان متعدياً كانت المعارضة أيضاً فاسدة، لأنها لا تعلق لها بالمتنازع فيه، إلا أنها تفيد عدم تلك العلة فيه، وهو لا يوجب عدم الحكم (وكل كلام صحيح في الأصل) أي في أصل وضعه، وجوهره ولكن (يذكر على سبيل المفارقة) التي هي باطلة عند أهل الأصول (فاذكره على سبيل الممانعة) ليخرج عن حيز الفساد إلى حيز الصحة

أهل الطرد على سبيل المفارقة، فاذكره على سبيل الممانعة ليظهر الفقه كقولهم في اعتاق الراهن: إنه تصرف من الراهن يلاقي حق المرتهن بالإبطال، فكان مردوداً كالبيع، فقال أهل الطرد: الفرق بينه وبين البيع بين وذلك، لأن البيع يحتمل الفسخ بعد وقوعه، فيمكن القول بانعقاده على وجه يتمكن المرتهن من فسخه، والعتق لا يحتمل الفسخ بعد وقوعه.

والوجه فيه أن نقول: إن القياس شرع لتعدية حكم النص إلى ما لا نص فيه، لا لتغييره، وأنا لا أسلم وجود هذا الشرط، وهو عدم التغيير.

وبيانه أن حكم الأصل أي البيع وقف ما يحتمل الفسخ، حتى لو أجاز المرتهن بعد وأثبت في الفرع أي الإعتاق يبطل أصلاً، ما لا يحتمل الفسخ حتى لو أجاز المرتهن لا ينفذ إعتاقه عنده، وكذلك إذا قاس إعتاق الراهن على إعتاق المريض.

وقال: إن كل واحد منهما مبطل حق الغير، فلا يصح فنقول: حكم الإجماع ثمة توقف العتق حتى لزمته السعاية إن لم يكن له مال آخر، ولزوم الإعتاق حتى يعتق بعد الأداء لا محالة، ولا يسترد في الرق وأنت قد عديت البطلان أصلاً حيث أبطلت الإعتاق في الفرع، فكان باطلاً، فإن ادعى في الأصل حكماً غير ما قلنا بأن ادعى أن الحكم في البيع البطلان، أو ادعى أن حكم اعتاق المريض البطلان لا وقفه لم يسلم.

وكقولهم في قتل العمد: إنه قتل آدمي مضمون فيوجب المال كالخطأ، فقال أهل الطرد: الفرق بين الفرع والأصل بَيِّن لأن المثل في الخطأ غير مقدور

ويكون مقبولاً بأصله، ووصفه معاً، وإنما تذكر هذه القاعدة ههنا، لأن المعارضة في علة الأصل هي المسماة بالمفارقة عندهم، لأنه أتى السائل بعلة يقع بها الفرق بين الأصل والفرع، وهو فاسد عند الأكثر، فإذا أتى السائل بكلام لطيف مقبول

عليه، وهنا المثل مقدور عليه، والسبيل فيه ما قلنا إنا لا نسلم وجود شرط القياس.

وبيانه أن حكم الأصل شرع المال خلفاً عن القود لفوات الأصل، وأنت جعلت المال في الفرع مزاحماً للقود حيث جعلته مشروعاً معه..

فصل

وإذا قامت المعارضة كان السبيل فيها الترجيح، وهو عبارة عن فضل أحد

في ضمن هذه المفارقة الفاسدة، فلا بد أن يذكر ذلك الكلام بعينه في ضمن الممانعة، ليكون ذلك الكلام مقبولاً بمادته وهيئته معاً مثاله ما قال الشافعي رحمه الله في إعتاق الراهن العبد المرهون إنه لا ينفذ إعتاقه، لأن الإعتاق تصرف من الراهن يلاقي حق المرتهن بالإبطال، فكان باطلاً كالبيع فمن جوّز منا المفارقة قال في جوابه: إن الإعتاق ليس كالبيع، لأن البيع يحتمل الفسخ والعتق لا يحتمله، فلا يصح القياس، وهذا الفرق هو المعارضة في علة الأصل، لأن قائله يقول: إن علة عدم جواز البيع هي كونه محتملاً للفسخ بعد وقوعه، فهذا السؤال وإن كان مقبولاً في نفسه، لكنه لما جاء به السائل على المفارقة لا يقبل منه، فكان حقه أن نورده نحن على سبيل الممانعة فنقول: لا نسلم أن الإعتاق كالبيع، فإن حكم البيع التوقف على إجازة المرتهن، فيما يجوز فسخه لا الابطال، وأنت في الإعتاق تبطل أصلاً ما لا يجوز فسخه بعد ثبوته، حتى لو أجاز المرتهن لا ينفذ إعتاقه عندك.

ولما فرغ عن بيان المعارضة شرع في بيان دفعها فقال: (وإذا قامت المعارضة كان السبيل فيها الترجيح) أي ترجيح أحد المعارضين على الآخر بحيث تندفع المعارضة، فإن لم يتأت للمجيب الترجيح، صار منقطعاً، وإن يتأت له فللسائل أن يعارضه بترجيح آخر، وهذا هو حكم المعارضة في القياس.

وأما المعارضة في النقليات فقد مضى بيانها.

المثلين على الآخر، وصفاً حتى لا يترجح القياس. .

بقياس آخر يؤيده، وكذا الحديث والكتاب، وإنما يترجح بقوّة فيـه) اعلم أن الترجيح عبارة عن إظهار الزيادة لأحد المثلين على الآخـر وصفاً لا أصـلاً من قـولك: أرجحت الـوزن إذا زدت جانب المـوزون حتى مالت كفتـه وطفت كفـة السنجات.

ويقال: وزن راجح أي مائل بزيادة لو أفردت الـزيادة عن الأصـل لم يقم بها الوزن في مقـابلة الكفة الأخـرى، فصار الـرجحان في الـوزن عبارة عـما يغير صفة الوزن، لا عما يقوم بـه الوزن عـلى سبيل المقـابلة، نحو الحبـة في العشرة، بخـلاف الستة والسبعـة، وهذا لأن ضـد الترجيـح التطفيف، وهـو إنمـا يكـون بنقصان يظهر في الوزن، أو الكيل بوصف لا يقوم به التعارض، ولا يبقى أصل التعارض، وكذلك في الشريعة هو عبارة عن زيادة يكون وصفاً لا أصلاً.

ألا ترى أنا جوّزنا فضلاً في قضاء الدين قال النبي عليه السلام: «للوزان زن وأرجـح فـإنـا معشر الأنبيـاء هكـذا نـزن»، ولم يثبت حكم الهبـة في مقـدار الـرجحان، لأنـه زيادة تقـوم وصفاً لا مقصـوداً، بخـلاف زيـادة الـدرهم عـلى

(وهو عبارة عن فضل أحد المثلين على الآخر وصفـاً) أي بيان فضـل أحد المثلين، وإلا يكون تعريفاً للرجحان، لا للترجيح ومعنى قوله وصفاً أن لا يكون ذلك الشيء الذي يقع به الترجيح دليلاً مستقلاً بنفسه، بل يكـون وصفاً للذات غير قائم بنفسه.

ولهذا تترجح شهادة العادل على شهادة الفاسق، ولا تترجح شهـادة أربعة على شهادة شاهدين (حتى لا يترجح القياس) على قياس يعارضه (بقيـاس آخر) ثالث (يؤيده) لأنه يصير كأن في جانب قياسـاً، وفي جانب قيـاسين (وكـذا الحديث) لا يترجح على حديث يعارضه بحديث ثالث يؤيده.

(والكتاب) لا يترجح على آية تعارضه بآية ثالثة تؤيده (وإنمـا يترجـح) كل واحد من القياس، والحديث والكتاب (بقوة فيه) فيكـون الإستحسان الصحيـح

العشرة، فإنه أكثر مما يقع به الترجيح، فيصير هبة حتى لو لم يكن متميزاً كان الحكم فيه، كالحكم في هبة المشاع، لأنه مقصود بالوزن، فكان مقصوداً في التمليك، وليس ذلك إلا الهبة، فإن قضاء العشرة يكون بعشرة مثلها، ولهذا قلنا: إن الترجيح لا يقع بما يصلح أن يكون علة بانفراده، لأن الترجيح لا يقع إلا بوصف، وما يكون علة بانفراده لا يصلح وصفاً لغيره، حتى لو أقام رجل شاهدين على عين، وأقام آخر أربعة لم يترجح صاحب الأربعة، لأن زيادة شاهدين في حقه علة تامة للحكم، فلم يصلح وصفاً مرجحاً، فإنما يقع الترجيح بوصف مؤكد حتى لو أقام أحد المدعيين مستورين، والآخر عدلين ترجح العدلان بالعدالة، لأنها تؤكد معنى الصدق في الشهادة، وكذلك بزيادة شاهد واحد لأحد المدعيين، لا يقع الترجيح، لأنها حجة في الأحكام التي يقبل فيها شهادة الواحد، فلا يقع به الترجيح.

ولهذا قلنا: لا يترجح القياس بقياس آخر، لأنه لا يصير وصفاً وتبعاً له، ولا الحديث بحديث آخر لهذا، ولا القياس بالنص، لأن النص متى شهد لصحة القياس، صارت العبرة للنص وسقط القياس، ولا نص الكتاب بنص آخر لما مر، وإنما يترجح القياس بقوّة الأثر في علته، والخبر بفقه الراوي وعدالته وضبطه وإتقانه والنص بكونه محكماً أو مفسراً أو نصاً أو صريحاً أو حقيقة ولهذا صار المشهور أولى من الغريب، والمتواتر أولى من الآحاد لأن الخبر إنما صار حجة بالإتصال برسول الله عليه السلام، فمهما كان الإتصال أقوى كان أولى، (وكذا صاحب الجراحات لا يترجح على صاحب جراحة حتى تكون الدية نصفين) إذا

الأثر مقدماً على القياس الجلي الفاسد الأثر، والحديث الذي هو مشهور مقدماً على خبر الواحد والكتاب الذي هو محكم قطعي مقدماً على ما هو ظني.

(وكذا صاحب الجراحات لا يترجح على صاحب جراحة واحدة) فإن جرح رجلاً رجل جراحة واحدة، وجرحه آخر جراحات متعددة، ومات المجروح بها كانت الدية بين الجارحين سواء بخلاف ما إذا كانت جراحة أحدهما أقوى من

مات المجروح منها، وكان ذلك خطأ لأن جرح علة تامة لإضافة الموت إليه، فلا يكون لزيادة العدد عبرة، ولو قطع أحدهما يده، ثم جز الآخر رقبته، فالقاتل هو الجاز دون القاطع لزيادة القوّة فيما هو علة للقتل إذ لا يتوهم بقاؤه حياً بعد الجز بخلاف القطع (وكذا الشفيعان في الشقص الشائع المبيع بسهمين متفاوتين سواء) في استحقاق الشفعة، حتى يكون المبيع بينهما على عدد رؤوسهماوذلك بأن تكون داراً بين ثلاثة لأحدهم نصفها، ولآخر ثلثها ولآخر سدسها، فباع صاحب السدس سدسه، فإنهما سواء في استحقاق الشفعة، لأن الشركة بكل جزء، وإن قل علة تامة لاستحقاق جميع المبيع بالشفعة، فقد وجد في جانب صاحب الكثير كثرة العلة.

والترجيح لا يقع بما يصلح أن يكون علة، وكذلك قال الشافعي رحمه الله، إن صاحب الكثير لا يكون أولى، ولا يترجح على صاحب القليل حتى كان عنده لصاحب القليل حق المزاحمة معه في الأخذ بالشفعة.

ولو ترجح لصار الكل له، لأن المرجوح في مقابلة الراجح كالمعدوم، لكنه جعل الشفعة من جملة مرافق الملك كالولد والثمرة من الشجرة المشتركة، فجعلها مقسومة على قدر الملك، وفيه جعل حكم العلة متولداً من العلة، حيث ألحقها بالثمرة والولد وهما متولدان من الشجرة، والأم والحكم يثبت بالعلة، ولا يتولد منها كالملك يثبت بالبيع ولا يتولد منه، وجعل الحكم مقسوماً على قدر العلة،

الآخر، إذ ينسب الموت إليه، بأن قطع واحد يد رجل، والآخر جز رقبته كان القاتل هو الجاز، إذ لا يتصوّر الإنسان بدون الرقبة، ويتصور بدون اليد.

(وكذا الشفيعان في الشقص الشائع المبيع بسهمين متفاوتين سواء) في استحقاق الشفعة ولا يترجح أحدهما على الآخر بكثرة نصيبه صورتها: دار مشتركة بين ثلاثة نفر لأحدهم سدسها، وللآخر نصفها، وللثالث: ثلثها، فباع صاحب النصف مثلاً نصيبه، وطلب الآخران الشفعة، يكون المبيع بينهما نصفين بالشفعة.

وليس كذلك فالملك مع القرابة علة العتق، ولا ينقسم العتق عليهما، لأن العلة ما لم تتحقق بجميع أجزائها لا يثبت الحكم بها، واتفقت الصحابة في امرأة ماتت وتركت ابني عم أحدهما زوجها على أن للزوج النصف للزوجية، والباقي بينهما نصفان بالعصوبة، ولا تترجح عصوبة الزوج بالزوجية، لأنها ليست بصفة للعصوبة، بل هي علة أخرى لاستحقاق الإرث سوى العصوبة.

وقال جمهور الصحابة في ابني عم أحدهما: أخ لأم إن السدس له بالأخوة، والباقي بينهما نصفان بالتعصيب.

وقال ابن مسعود: المال كله للأخ لأم، فقد رجح ابن العم الذي هو أخ لأم، لأن الكل قرابة فتتقوّى إحدى الجهتين بالجهة الأخرى، كالأخ لأب وأم مع الأخ لأب، وأخذنا بقول الجمهور، وهم لم يجعلوا الأخوة مرجحة لما كانت علة للإستحقاق بانفرادها، والأخوة أقرب من العمومة، فكانت الأخوة سابقة عليها، فلا يمكن أن تجعل وصفاً للعمومة، لأن الوصف لا يسبق الموصوف، بخلاف الأخوة لأم فإنها جعلت في معنى زيادة الوصف، للأخوة لأب، لأن قرابة الأخوة لأم، وإن كانت علة بانفرادها، فقرابة الأم تابعة لقرابة الأب في الاستحقاق، فجعلت وصفاً لقرابة الأب، لاتحاد المنزل يحققه أن العمومة باعتبار مجاورة في صلب الجد، فلا يمكن أن تجعل المجاورة في رحم الأم موجبة زيادة وصف في معنى المجاورة في صلب الجد، فأما المجاورة في رحم الأم، فيمكن أن تجعل مقوّية للمجاورة في صلب الأب.

(وما يقع به الترجيح أربعة بقوة الأثر) إذ المعنى الذي صار الوصف به حجة الأثر فمهما كان الأثر أقوى كان الإحتجاج به أولى لثبوت القوّة، فيما به صار حجة وذلك (كالاستحسان في معارضة القياس).

وعند الشافعي رحمه الله: يقضي بالشقص المبيع أثلاثاً لأن الشفعة من مرافق الملك، فيكون مقسوماً على قدره، وإنما وضع المسألة في الشقص، وإن كان حكم الجوار عندنا كذلك ليتأتى فيه خلاف الشافعي رحمه الله.

(وما يقع به الترجيح) أي ترجيح أحد القياسين على الآخر (أربعة بقوة الأثر كالإستحسان في معارضة القياس) والأثر في الإستحسان أقوى، فيترجح

ونظيره الخبر فإنه لما صار حجة بـالإتصال بـرسول الله عليـه السلام وجب رجحانه بما يزيد معنى الإتصال من الإشتهار، وفقه الراوي وحسن ضبطه وإتقانه وصلاحه، فإن قيل: أليست الشهادة جعلت حجة بسبب العدالة، ثم لم تترجح بقـوّة العدالـة بـأن يكـون بعض الشهـود أعـدل من بعض، فلم يتـرجـح أحـد القياسين بقوّة التأثير.

قلنا: العدالة بالتقوى، والإنزجـار عن ارتكاب المحـرمات والتقـوى ليست بأنواع بعضها، فوق بعض ليتمكن التمييز منها بأنواعها بخلاف تأثير العلة، فإن ذلك يكون بأدلة معلومة متفاوتة الأثر بعضها فوق بعض، فيظهر قـوّة الأثر عنـد المقابلة على وجه لا يمكن إنكارها.

وبيان هذا في مسائل منها ما قال الشافعي رحمه الله في طول الحرة إنه يمنـع الحر عن نكاح الأمة، لأنه يـرق ماءه مـع استغنائـه عنه، وذلـك حرام عـلى كل حر، كما لو كان تحته حرة فـإنه لا يجـوز له التـزوّج بالأمـة، وإنما قلنـا: بأن فيـه ارقاق مائه، لأن الولد يتبع الأم في الرق والحريـة، والولـد جزء من الأب والأب حر بجميع أجزائه، فإذا صار الولد تبعاً للأم يصير جزء الحر رقيقاً ضرورة.

وهذا وصف بين الأثر فإن الإرقاق إهلاك حكماً، إذ الرق أثر الكفر، وهو مـوت حكماً، فـلا يصار إليـه إلاّ عند الضـرورة، ولا ضرورة هنـا لوجـود طول الحرة، ولهذا يخير الإمام في الكافر المغنوم بين القتل والإسترقاق، فكما يحـرم عليه قتل ولده شرعاً يحرم عليه إرقاقه، مع استغنائـه عنه بخـلاف ما إذا لم يجـد طول الحرة، لأن فيه ضرورة.

عليه فإن قيل: فعلى هذا يلزم أن يكون الشاهد الأعدل راجحاً على العادل، لأن أثره أقوى أجيب بأنا لا نسلم أن العدالة تختلف بالزيـادة والنقصان، فـإنها عبارة عن الإنزجار عن محظورات الدين بـالإحتراز عن الكبـائر، وعـدم الإصرار عـلى الصغائر، وهو أمر مضبوط لا يتعدد، وإنمـا الاختلاف في التقـوى

وقلنا: إن الطول لا يمنع الحر من نكاح الأمة، لأن الأمة محللة في حق العبد على الإطلاق، فتكون محللة في حق الحر على الإطلاق.

وهذا لأن المولى إذا دفع إلى العبد مهراً يصلح للحرة، والأمة جميعاً، وقال له: تزوّج من شئت جاز له أن ينكح الأمة، فلما ملك العبد هذا النكاح ملكه الحر، كسائر الأنكحة، وهذا أقوى الأثر لأن الحرية من صفات الكمال، وأسباب الكرامة فيها يصير أهلاً لملك الأشياء، وللولاية ويخرج من أن يكون مولى عليه والرق من أسبابه تنصف الحل الذي ترتب عليه عقد النكاح، حتى يحل للعبد نصف ما يحل للحر، فيجب أن يكون الرقيق في النصف مثل الحر في الكل تحقيقاً للتنصيف، وما يكون شرطاً في الحر يكون شرطاً في العبد كالشهود، وخلو المرأة عن عدة الغير، وما لا يكون شرطاً في حق الحر كالخطبة وتسمية المهر لا يكون شرطاً في حق العبد، ولو كان عدم الطول شرطاً لنكاح الحر، لكان شرطاً لنكاح العبد، وليس فليس، وهذا الحل كرامة يختص به البشر، فكيف يجوز أن يتسع الحل بسبب الرق حتى يحل للعبد ما لا يحل للحر، وهذا أثر ظهرت قوته بالتأمل في أحوال البشر.

ألا ترى أن النبي عليه السلام لما كان أشرف الناس كان أوسعهم حلاً حتى حل له التسع، أو ما شاء من النساء، فقد روي عن عائشة رضي الله عنها، أنها قالت ما خرج النبي عليه السلام من الدنيا حتى أباح له من النساء ما شاء، وأثر علته ضعيف لحقيقته، فالإرقاق دون التضييع، لأن الإرقاق إهلاك حكمي، والتضييع بالعزل إهلاك حقيقي، والعزل في الإماء جائز مطلقاً وفي الحرائر برضاهن، فلأن يجوز له الإرقاق بنكاح الأمة أولى، ولحاله فإن نكاح الأمة جائز لمن يملك سرية يستغني بها عن نكاح الأمة، وكذلك إذا كان في ملكه أمّ ولد فتزوج أمة جاز، ومعلوم أنه مستغن عن تعريض الجزء للرق بهذا، فإن الولد المتولد منهما يكون حرّاً .

ومنها ما قال: إن نكاح الأمة الكتابية لا يجوز للمسلم، لأن الرق أثراً في حرمة النكاح، حتى لا يجوز نكاح الأمة على الحرة، وكذا الكفر حتى لا يجوز

نكاح المجوسية فإذا اجتمعا في شخص التحقا بالكفر الغليظ، وهو الشرك، ولأن جواز نكاح الأمة بطريق الضرورة عند خشية العنت، وهو الزنا لما فيه من إرقاق الولد والضرورة ترتفع بإحلال الأمة المسلمة، فلا حاجة إلى حل الأمة الكتابية للمسلم بالنكاح، وقلنا الأمة الكتابية حلال للمسلم، لأن نكاح الحرة الكتابية حلال للمسلم فيحل نكاح الأمة الكتابية قياساً على دين الإسلام، وهو نكاح يملكه العبد المسلم، وكذا يملكه الحر المسلم.

وهذا لما قلنا: إن الرق لا يحرم أصل النكاح، وإنما يؤثر في التنصيف فيما يقبله كالطلاق والعدة والقسم والحدود، بخلاف العبادات، فإن المملوك مبقي على أصل الحرية فيها، والتنصيف يختص بما يقبل العدد من الأحكام والنكاح في جانب الرجل متعدد فيظهر التنصيف في العدد، وفي جانب المرأة غير متعدد فإنها لا تقدر على التزوج برجال، كما يتزوج الرجل نساء، فلا يحتمل التنصيف، ولكنه من حيث الأحوال متعدد، وهي حال التقدم على نكاح الحرة، وحال التأخر عنه، وحال المقارنة فصح متقدماً ولم يصح متأخراً قولاً بالتنصيف، وبطل مقارناً، لأنه لا يحتمل التنصيف، إذ لا يمكن أن يصح بعضه، ولا يصح بعضه فغلب التحريم على التحليل كالطلاق الثلاث، والإقراء فإن طلاق الأمة تطليقتان وعدتها حيضتان لما قلنا: أو نقول في الحقيقة هما حالتان حالة الإنفراد، عن الحرة بالسبق، وحالة الإنضمام إلى الحرة بالمقارنة، أو التأخر فثبت الحل في حالة الإنفراد دون الإنضمام، فهذا وصف قوي أثره بالتأمل في الأصول فإن الحل تارة يثبت بالنكاح، وطوراً بملك اليمين، ثم وجدنا الأمة الكتابية كالأمة المسلمة في الحل بملك اليمين، فكذا في الحل بالنكاح.

ولذلك قلنا: إن الحر إذا نكح أمة على أمة يصح كالعبد إذا فعله لما قلنا: إن أثر الرق في تنصيف ما يقبله لا في التحريم.

وقوله: إن للرق أثراً في حرمة النكاح ضعيف، لما بينا أن الرق ليس من أسباب التحريم، لكنه من أسباب تنصيف ما يقبله كرق الرجال لم يحرّم على العبد شيئاً حل للحر لكنه أثر في التنصيف، فكذا رق الإماء، وقد جعل الرق

من أسباب فضل الحال حيث جوّز نكاح الأمة المسلمة عند الطول، ونكاح الأمة الكتابية، عند عدم الطول والحرية من أسباب نقصان الحل، وهذا عكس المعقول، لأن الحل نعمة، والعقل يأبى أن يكون الحر أنقص من العبد نعمة، وبعض الأصول، لأن الأصل أن أثر الرق في التنصيف لا في التفضيل، ودين الكتابي ليس من أسباب التحريم أيضاً، إذ لو كان كذلك لم تحل بملك اليمين كالمجوسية، وأثر الرق ودين الكتابي مختلف أيضاً فأثر الرق في التنصيف، وأثر دين الكتابي في التنجيس، فلم يصلح أن يجعلا علة واحدة مع اختلاف أثريهما، ولا نسلم بأن جواز نكاح الإماء ضروري، وهذا لأن الرقيق في النصف الباقي مساو للحر، فكما أن نكاح الحرة مشروع لا بطريق الضرورة، فكذا نكاح الأمة في النصف الباقي لها، وكما لم نجعل بقاء ما بقي في حق العبد بعد التنصيف بالرق ضرورياً، فكذا في حق الأمة، بل أولى، فإنها تستمتع بمولاها بملك اليمين والعبد لا طريق له سوى النكاح، ولما قلنا من سقوط حرمة الإرقاق إذ العزل جائز، وهو إهلاك حقيقي، فالإرقاق وهو إهلاك حكمي أولى، لكنه في حكم الإستحباب، أي هو في الإستحباب ضروري، يعني لا يستحب له نكاح الأمة الكتابية مثل نكاح الحرة الكتابية، فإنه جائز، ولكن المستحب تركه لا أن جواز نكاح الإماء ضروري، بل الجواز مطلق لإطلاق المقتضى، كما أن نكاح المسلمة مستحب، ونكاح الكتابية غير مستحب، لكنه مطلق لا ضروري.

ومنها ما قال في إسلام أحد الزوجين في دار الإسلام، أو في دار الحرب إن كان قبل الدخول تقع الفرقة بنفس الإسلام، وإن كان بعد الدخول تتوقف على انقضاء العدة، وإذا ارتد أحدهما قبل الدخول تقع الفرقة في الحال، وبعد الدخول تتوقف على إنقضاء ثلاثة أقراء، فيسوى بين الردة والإسلام في إضافة الفرقة إليهما، وفي توقف الفرقة على إنقضاء ثلاثة أقراء وعدمه، وعندنا إذا أسلم أحد الزوجين لا تقع الفرقة قبل الدخول، أو بعده حتى يعرض الإسلام على الآخر.

فإن أسلم فهما على نكاحهما، وإن أبى فرق القاضي بينهما، وإذا ارتد

أحدهما تتعجل الفرقة قبل الدخول وبعده، قال: إن سبب الفرقة اختلاف الدين، لأن مع اختلاف الدين عند إسلام المرأة وكفر الزوج لا ينعقد النكاح بينهما ابتداء، فكذا لا يبقى النكاح، وكذا عند ردة أحدهما لا ينعقد النكاح ابتداء، فكذا لا يبقى النكاح، وهذا اعتبار البقاء بالإبتداء وهو ضعيف جداً، فقيام العدة، وعدم الشهود يمنعان ابتداء النكاح، ولا يمنعان البقاء، ولا تصح إضافة الفرقة إلى الإسلام، لأنه سبب لعصمة الإملاك دون إزالتها، لقوله عليه السلام: «فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم»، ولا إلى كفر الباقي، لأنه غير حادث، بل هو دوام لما كان، ودوام ما لم يكن قاطعاً لا يوجب قطعاً ضرورة، وهذا لأنه كان موجوداً، وصح معه النكاح ابتداء وبقاء.

فإن قيل: إنما لم يكن كفر هذا قاطعاً مع كفر الآخر دون إسلامه.

ألا ترى أنه لم يكن مانعاً لابتداء العقد مع كفر الآخر، والآن هو مانع؟.

قلنا: إن صار مانعاً يتبدل الحال لا يدل على أنه يصير قاطعاً، فرب شيء يمنع ولا يقطع، والنزاع وقع في القطع ألا ترى أن نكاح الحرة يمنع نكاح الأمة، ولا يقطع نكاحها، والحدث يمنع ابتداء الشروع في الصلاة، ولا يقطعها، وإذا لم يصلح واحد منهما سبباً للفرقة، ولا بد من دفع ضرر الظلم عنها، لأن ما هو المقصود بالنكاح، وهو الاستمتاع فائت شرعاً جعلنا لسبب ما له أثر في إيجاب الفرقة، وذلك فوت غرض النكاح، فهذا الإختلاف يحرم الوطء، ويجعلها معلقة، والتعليق حرام.

قال الله تعالى: ﴿فتذروها كالمعلقة﴾[1] وجعله ظلماً على رد النكاح بفوت الغرض الذي شرع له النكاح، وإذا كان كذلك صار مفوّضاً إلى القاضي، لأنه فوته لإزالة الظلم، والقاضي نصب لإزالة الظلم عن الناس، وهو قوي الأثر بالرجوع إلى الأصول، فالتفريق باللعان والجب والعنة والإيلاء ثابت باعتبار هذا محالاً به على من كان فوات الإمساك بالمعروف من جهته، وهذا لأن باللعان

---

(١) سورة النساء: الآية ١٢٩.

يزول حل الإستمتاع كما فزعا منه، كذا ذكر في المنتفى إذ الكاذب منهما تنزل عليه اللعنة، أو الغضب من الله فيستوجب حرمان النعمة، وحل الإستمتاع نعمة، ومتى زال حل الإستمتاع في حقه يزول في حق الآخر ضرورة لإستحالة بقاء الحل في أحد الجانبين، دون الآخر وفوات هذا الغرض في الجب والعنة ظاهر، وكذا في الإيلاء، لأنه ظالم يمنع حقها في الجماع، وأما الردة فمنافية لكونها من أسباب زوال العصمة عن نفسه، وعن ماله، قال عليه السلام: «من بدل دينه فاقتلوه» ولأن النكاح ينبني على الحل الذي هو كرامة، والردة سبب لإسقاط ما هو كرامة، فلا يبقى الحل بعد الردة ضرورة، فلا يبقى النكاح.

وهذا وصف بين الأثر، ولا يلزم إذا ارتدا معاً، فإن الفرقة لا تقع بينهما، مع أن ردة أحدهما موجودة، لأنا بقينا النكاح بينهما بإجماع الصحابة رضي الله عنهم، بخلاف القياس، والقياس ليس بحجة في معارضة الإجماع، ولأن حال الإتفاق دون حال الإختلاف، فلم تصح التعدية من ارتداد أحدهما إلى إرتدادهما، إذ لا يلزم من كونها منافية للنكاح في أقوى الحالين، كونها منافية للنكاح في أدنى الحالين، ولأن في ردة أحدهما إختلافاً ومضادة، وفي ردتهما ائتلافاً وموافقة، وفي الإتفاق حصول أغراض النكاح، وفي الاختلاف فواتها.

وقوله: إن الردة غير منافية بدلالة إرتدادهما ضعيف، لأنا وجدنا إختلاف الدين يمنع ابتداء النكاح، والاتفاق على الكفر لا يمنع ابتداء النكاح، ومنها ما قال في مسح الرأس: إنه ركن في الوضوء، فيسن فيه التكرار كالغسل.

وقلنا: إنه مسح، فلا يسن فيه التكرار، كالمسح بالخف، ثم تأثير المسح في سقوط التكرار أقوى من تأثير الركنية في سنية التكرار، إذ الركنية لا تؤثر في التكرار، بل تأثير الركن في تحقيقه، وتحصيله لا في التكرار، كما في الإيمان، ولا يختص التكرار بالركن، وقد سن تكرار المضمضة، وليس بركن، وأثر المسح في التخفيف بَيِّن لوجود الإكتفاء بالإصابة، مع إمكان الإسالة، ولتأدية بعض محله.

(وبقوة ثباته على الحكم المشهود به) وهذا لأن الوصف إنما جعل علة لإيجابه الحكم، فكان زيادة وجوب الحكم به رجحاناً من حيث العلية، ولأن الأثر إنما صار أثراً لرجوعه إلى الكتاب، أو السنة، أو الإجماع، وما كان ثبوته بالكتاب، أو السنة، أو الإجماع يكون ثابتاً متأكداً ، فما يظهر فيه زيادة القوة في الثبات عند العرض على الأصول يكون راجحاً باعتبار ما به صار حجة، وهذا (كقولنا في صوم رمضان إنه متعين) أولى من قولهم صوم فرض (لأن هذا مخصوص في الصوم، بخلاف التعين، فقد تعدّى إلى الودائع، والغصوب ورد البيع الفاسد) إلى سقوط التعيين، فيما هو عين حكم لازم موجود في المعاملات وسائر الفرائض كالزكاة، فإنه إذا تصدق بالنصاب على الفقير، ولم ينو الزكاة خرج عن العهدة والحج حتى لو أطلق النية، ولم يعين حجة الإسلام يجوز، وكذا إذا رد الوديعة إلى مالكها خرج عن العهدة بأي جهة ردّها، ولا يشترط تعيين الدفع للوديعة، وكذا إذا رد المغصوب على المالك خرج عن العهدة بأي جهة رده، حتى إذا باعه من مالكه، أو وهب له، أو تصدق به عليه وسلمه إليه يقع عن الوجه المستحق، وسواء علم صاحب الحق به، أو لم يعلم.

وكذا إذا رد المبيع على البائع لفساد البيع، ولو بهبة، أو صدقة، أو بيع يبرأ المشتري من ضمانه، لأن الرد بسبب فساد البيع مستحق في هذا المحل بعينه شرعاً، والمستحق على أي وجه أتى به يقع عن الوجه المستحق عليه.

(وبقوة ثباته) أي ثبات الوصف (على الحكم المشهود به) بكون وصفه ألزم للحكم المتعلق به من وصف القياس الآخر (كقولنا في صوم رمضان: إنه متعين) من جانب الله تعالى، فلا يجب التعيين على العبد في النية (أولى من قولهم صوم فرض) فيجب تعيين النية فيه كصوم القضاء (لأن هذا) أي وصف الفرضية الذي أورده الشافعي رحمه الله (مخصوص في الصوم بخلاف التعيين) الذي أوردناه، (فقد تعدى إلى الودائع والغصوب، ورد المبيع في البيع الفاسد) أي إذا رد الوديعة إلى المالك، والمغصوب إليه، أو رد المبيع الفاسد إلى البائع بأي جهة كانت، يخرج

وكذا الإيمان بالله تعالى فرض متعين فإذا آمن يكون إيماناً فرضاً، وإن لم ينو الفرض لتعينه.

وكذا إذا فعل المحلوف عليه يحنث، وإن لم يفعله بنية اليمين لتعينه.

وكقولنا في مسح الرأس: إنه مسح فهو أثبت في دلالة التخفيف من قولهم ركن في دلالة التكرار، فالتيمم ومسح الخف، ومسخ الجورب، ومسح الجبيرة ظهرت الخفة فيها بترك اعتبار التكرار، وليس للركنية زيادة قوة الثبات في سنية التكرار، فالركن وصف عام في الوضوء والصلاة، ثم أركان الصلاة كالقيام والقراءة والركوع والسجود كما لها بالإطالة لا بالتكرار.

وقد تكرر ما ليس بركن كالمضمضة والإستنشاق، وكقولنا في المنافع: إنها لا تضمن بالإتلاف مراعاة لشرط العدوان وهو التماثل: لقوله تعالى: ﴿فاعتَدُوا عَلَيهِ بمثل ما اعْتَدى عَلَيكم﴾[1] بالاحتراز عن الفضل إذ القيمة دراهم، أو دنانير، وهما جوهران، والمنافع أعراض، والجوهر خير من العرض، لأنه مما يبقى ويقوم بنفسه والعرض لا يبقى، ولا يقوم بنفسه، ولا يجوز أن يجب على المتلف فوق ما أتلفه، كما لا يجب الجيد بإتلاف الرديء أولى من قولهم إن ما يضمن بالعقد يضمن بالإتلاف، كالأعيان تحقيقاً للجبر أي لجبر حق المظلوم، وإثبات المثل تقريباً لا تحقيقاً، إذ لا يمكن رعاية المماثلة إلا بأدنى تفاوت، فيتحمل كما تجب القيمة عن الأعيان، وإنما يستدرك ذلك بالحزر والظن، كما لم تكن رعاية المماثلة صورة ومعنى رعاية لحق المتلف عليه، لأن دفع الضرر واجب ما أمكن،

عن العهدة، ولا يشترط تعيين الدفع من حيث كونه وديعة أو غصباً أو بيعاً فاسداً، لأنه متعين لا يحتمل الرد بجهة أخرى، فيكون ثبات التعيين على حكمه أقوى من ثبات الفرضية على حكمها، وقيل: عليه أن هذا إنما يرد لو كان تعليل الخصم بمجرد الفرضية، أما إذا كان تعليله هو الصوم الفرض، فلا يناسب بمقابلته إيراد مسألة رد الوديعة، والمغصوب والبيع الفاسد

---

(١) سورة البقرة: الآية ١٩٤.

فإذا دار الأمر بين أن يسقط الضمان فراراً عن إيجاب زيادة على المتعدي، مع إضرار بالمتعدى عليه بإبطال أصل حقه في المالية، وبين أن يجب الضمان ويتحمل الزيادة على المتعدي رعاية لأصل حق المتلف عليه بعذر العجز، كان هذا أولى، إذ المظلوم أولى بالنصرة، ودفع الضرر عنه، وأكثر الضررين أولى بالدفع عند المقابلة، لأن التقييد بالمثل واجب في الأموال كلها، والصيام والصلاة وغيرها وسقوط الضمان عن المعصوم جائز كالعادل يتلف مال الباغي، والباغي يتلف مال العادل في حال المنعة، والحربي يتلف مال المسلم، والفضل على المتعدي غير مشروع في الدارين، لأن الظالم مساو للمظلوم في احترام حقوقه إلا من حيث الانتصاف منه له بالمثل، فكان المصير إلى ما هو مشروع أولى من المصير إلى ما ليس بمشروع أصلاً، ولأن الزيادة راجعة إلى حكم الله تعالى بفتوانا.

وحكم الله تعالى مصون عن الجور وعدم وجوب الضمان لعجزنا عن إيجاب المثل في موضع تراعى فيه المماثلة بالنص والعجز عذر لنا، وهذا شائع كسقوط فضل الوقت في الصوم والصلاة، وسقوط رعاية الصورة في المثل القاصر، ولأنا لو أوجبنا الضمان لأهدرنا حق المتلف في الزيادة في الدنيا والآخرة.

ومتى لم نوجب الضمان لانهدر حق المتلف عليه أصلاً، بل متأخر إلى الآخرة فكان هذا تأخيراً، والأوّل إبطالاً، وضرراً لتأخير دون الإبطال، وهذا الذي ذكرنا من وجوب الضمان بالمثل ثابت في عامة الأحكام كالمعاملات والعدوانات، والعبادات وغيرها، وما ذكره مخصوص بالعقد، لأن المنافع إنما تضمن بالعقد، فكان ما ذكرنا أثبت مما ذكره، فكان أولى (وبكثرة أصوله) لأن

(وبكثرة أصوله) أي إذا شهد لقياس واحد أصل واحد، ولقياس آخر أصلان، أو أصول يترجح، هذا على الأول، والمراد بالأصل المقيس عليه، ولا يكون هذا من قبيل كثرة الأدلة القياسية، أو كثرة أوجه الشبه لشيء، فإن هذه كلها فاسدة، وكثرة

العلة إنما صارت حجة لأصلها فتكون كثرة الأصول ككثرة الرواة.

والإشتهار في السنن سبب الرجحان لأنه زيدة على ما به صار الخبر حجة.

والحاصل أن كثرة الأصول عبارة عن كثرة نظائر ما وجد فيه هذا الوصف، والحجة هو الوصف المؤثر لا النظير. وكثرة النظائر توجب زيادة تأكيد للوصف المؤثر فصلح مرجحاً حتى لو شهد لإحدى العلتين أصول كثيرة، ولم يشهد للعلة الأخرى، إلا أصل واحد كانت العلة التي شهد لها أصول كثيرة أولى بالعمل من الأخرى.

وقلما يوجد نوع من هذه الأنواع الثلاثة إلا ويتبعه الآخران، وهذا النوع قريب من النوع الثاني، لأنه جعل في النوع الثاني دليل الترجيح ما هو أثر كثرة الأصول وهو ثباته على الحكم المشهود به، وهنا جعل نفس كثرة الأصول دليل الترجيح، لأنه سبب ثباته ففي النوع الثاني اعتبر الأثر، وفي النوع الثالث اعتبر المؤثر، ولا يكون هذا ترجيح القياس بالقياس، لأن ذلك لم يجز، لأن لكل قياس علة على حدة، وفيما نحن فيه القياس واحد، والمعنى واحد إلا أن أصوله كثيرة.

(وبالعدم عند العدم) أي الترجيح بعدم الحكم عند عدم العلة (وهو العكس) وهو أضعف وجوه الترجيح لما مر أن العدم لا يوجب شيئاً لأنه ليس

الأصول صحيحة كقولنا في مسح الرأس أنه مسح، فلا يسن تثليثه فإن أصله مسح الخف والجبيرة، والتيمم بخلاف قول الشافعي رحمه الله أنه ركن فيسن تثليثه، فإنه لا أصل له إلا الغسل (وبالعدم عند العدم وهو العكس) أي إذا كان وصف يطرد وينعكس كان أولى من وصف يطرد ولا ينعكس، فالإطراد حينئذ هو الوجود عند الوجود فقط، والإنعكاس هو العدم عند العدم مثل قولنا في مسح الرأس، إنه مسح، فلا يسن تكراره، فإنه ينعكس إلى قولنا: ما

بشيء لكن الحكم إذا تعلق بـوصف، ثم عدم عنـد عـدمـه كـان ذلـك أوضـح لصحته حيث دار معه وجوداً وعدماً، مع كونه مؤثـراً فيه، وهـو كقولنـا في مسح الرأس: إنه مسح، لأنه ينعكس بما ليس بمسح كغسل اليدين والرجلين، والوجه والاغتسال من الحيض والجنابة فإنه يسن فيها التكـرار لأنهاليست بمسح وقـولهم: ركن لا ينعكس، لأن التكـرار مسنون في المضمضـة والإستنشـاق مـع أنهما ليسـا بركنين، وقولنا: في الأخ إذا ملك أخاه: إن بينهما قـرابة محـرمة للنكـاح، فأشبـه الأب والإبن، لأنـه ينعكس في ابن العم فإنـه لا يعتق بالملك لعـدم هذه العلة، وهي القرابة المحرمة للنكاح، وقولهم: بأنه يجوز وضع زكـاة أحدهمـا في الآخر، فلا يعتق أحدهما على صاحبه بالملك لا ينعكس، فإن الكافر لا يعتق عـلى المسلم إذا ملكه، ولا يحل وضع الزكاة فيه.

وقولنا في بيع الطعام بالطعام بعينه: إن التقابض ليس بشرط في المجلس، لأنـه مثمن عين فـلا يشترط القبض في المجلس، كـما لو بـاع ثوبـاً بثوب، لأنـه ينعكس ببدل الصرف، ورأس مال السلم أي إذا صرف الـدرهـم بالدرهم ، أو أسلم الدراهم في الحنطة يشترط القبض في المجلس، لما كان ديناً بدين، أو ثمناً بثمن كي لا يكون كالئاً بكالىء، لأن الأثمان لا تتعين في البيع، وتعليلهم بأنهما مالان، لو قـوبل كـل واحد منهـما بجنسه يحـرم التفاضـل بينهما، فيشتـرط التقابض في بيـع أحدهما بـالآخر كـالذهب والفضـة لا ينعكس، لأن قبض رأس المال في المجلس شرط احترازاً عن الكالىء بالكالىء، وإن جمع العقد بدلـين لا يحرم التفـاضل إذا قوبل كل واحد منهما بجنسه بأن يكون رأس المـال ثوبـاً، والمسلم فيه حنـطة ولا يرد علينا رأس المال، إذا كان عينـاً فإنـه يشترط قبضـه، وقد أخـذنا رأس المـال شبهاً بالمبيع، لأنه ليس يمتنع حقيقة، وقد حققناه في موضعه.

لا يكون مسحاً، فيسن تكراره كغسل الوجه ونحوه بخلاف قـول الشافعي رحمـه الله إنه ركن فيسن تكراره فإنه لا ينعكس إلى قـوله مـا ليس بركن لا يسن تكـراره فإن المضمضة والاستنشاق ليس بركن، ومع ذلك يسن تكراره.

وقول فخر الإسلام رحمه الله: ولا ينعكس تعليله، لأن بيع السلم لم يشمل أموال الربوي، ومع ذلك وجب فيه القبض مشكل إلا أن يراد به لم يشمل أموال الربويّ، فحسب، بل يجوز أن يكون رأس المال مما لا يجري فيه الربا، بأن كان ثوباً وعبارة التقويم، فإن القبض شرط في باب السلم، وإن لم يشتمل على أموال الربا أوضح (وإذا تعارض ضرباً ترجيح كان الرجحان في الذات أحق منه في الحال، لأن الحال قائمة بالذات تابعة لها).

اعلم أن هذا بيان المخلص عن تعارض وجوه الترجيح.

وأصله: أن كل محدث موجود بصورته، ومعناه الذي هو حقيقة وجوده، ثم يقوم به صفات تعقب الوجود، فإذا تعارض ضرباً ترجيح أحدهما بمعنى في الذات والثاني بمعنى في الحال على مخالفة الأول كان الرجحان في الذات أحق من الرجحان في الحال، لأن الذات أسبق وجوداً من الحال، فيصير كاجتهاد أمضى حكمه لا يحتمل النسخ باجتهاد يحدث من بعد.

ولأن الحال قائمة بالذات تابعة لها، فلو اعتبرنا الحال على مضادة الأول لكان التبع مبطلاً للأصل ناسخاً له.

وذا لا يجوز، وبيان هذا فيما اتفقوا عليه أن ابن ابن الأخ لأب، وأم، أو لأب أحق بالعصوبة من العم، لأن المرجح فيه معنى في ذات القرابة، وهي الأخوة التي هي مقدمة على العمومة، والمرجح في العم الحال، وهي زيادة القرب وكذا العمة لأم مع الخال لأب وأم إذا اجتمعا فللعمة الثلثان، والثلث للخال، لأنّ المرجح في حقها معنى في ذات القرابة، وهو الإدلاء بالأب إذ الأصل قرابة الأب، والخال راجح لحالة وهو اتصاله من الجانبين بأم الميت، وابن الأخ لأب، وأم أحق بالتعصيب من ابن الأخ لأب لأنهما استويا في ذات

ثم أراد أن يبين حكم تعارض الترجيحين فقال: (وإذا تعارض ضربا ترجيح) كما تعارض أصل القياسين (كان الرجحان في الذات أحق منه في الحال) أي من الرجحان الحاصل في الحال (لأن الحال قائمة بالذات تابعة لها) في

القرابة ، فصرنا إلى الترجيح بالحال، وهو زيادة الإتصال لأحدهما، وابن ابن الأخ لأب وأم لا يرث مع ابن الأخ لأب، لأن ابن الأخ لأب يقدم في العصوبة باعتبار الحال لما استويا في ذات القرابة وهي الأخوة.

وقول فخر الإسلام رحمه الله: للرجحان في الذات معناه لرجحان في هذا الذات باعتبار الحال، وهي القرب، وفيها اختلفوا فيه كمسائل صنعة الغاصب في الخياطة والصياغة والطبخ والشي ونحوها (فينقطع حق المالك بالطبخ، والشي ونحوهما لأن الصنعة قائمة بذاتها من كل وجه) أي ثابتة وموجودة من كل وجه، ولا يضاف حدوثها إلى صاحب العين، بل يضاف إلى الغاصب، لأنه بفعله، ولو أضيف إلى صاحب العين لكان له لا للغاصب (والعين هالكة من وجه) لتبدل الإسم، وتبدل الإسم دليل تبدل المسمى، وهي من ذلك الوجه تضاف إلى صنعة الغاصب أي هالكية العين تضاف إلى الغاصب، لأن الهلاك بفعله، فصار ضامناً بدلها، وهو أنه كوّنها هالكة، فصار الحادث بعمل الغاصب قائماً من كل وجه، وما هو حق المغصوب منه قائم من وجه هالك من وجه، فيترجح ما هو قائم من كل وجه ما هو قائم من وجه.

الوجود، ولا ظهور للتابع في مقابلة المتبوع (فينقطع حق المالك بالطبخ والشيء) تفريع على القاعدة المذكور، وذلك بأنه إذا غضب رجل شاة رجل. ثم ذبحها وطبخها وشواها، فإنه ينقطع عندنا حق المالك عن الشاة، ويضمن قيمتها للمالك، لأنه تعارض ههنا ضربا ترجيح فإنه إن نظر إلى أن أصل الشاة كان للمالك ينبغي أن يأخذها المالك، ويضمنه النقصان، وإن نظر إلى أن الطبخ والشيء كانا من الغاصب ينبغي أن يأخذها الغاصب، ويضمن القيمة، ولكن رعاية هذا الجانب أقوى من رعاية المالك (لأن الصنعة قائمة بذاتها من كل وجه، والعين هالكة من وجه) فحق المالك في العين ثابت من وجه دون وجه وحق الغاصب في الصنعة ثابت من كل وجه، فكان الصنعة بمنزلة الذات، والعين بمنزلة الوصف، وإن كان الأمر في ظاهر الحال بالعكس، إذ كانت الشاة أصلاً، والصنعة وصفاً على ما ذهب إليه الشافعي رحمه الله.

(وقال الشافعي رحمه الله: صاحب الأصل أحق لأن الصنعة قائمة بالمصنوع تابعة له) والجواب أن ما ذكره يرجع إلى الحال، والرجحان بحسب الوجود أحق من الرجحان بحسب الحال، وكقولنا في صوم رمضان: وكل صوم عين أنه يجوز بالنية قبل انتصاف النهار، لأن الصوم ركن واحدة تعلق جوازه بالنية، فإذا وجدت النية في البعض دون البعض رجحنا باقتران النية بأكثر الإمساك لرجحان جانب الوجود.

وقال الشافعي رحمه الله: إذا عدمت النية في جزء من هذا الركن رجحت جانب الفساد إحتياطاً في العبادة.

والجواب: أن ما ذكره معنى يرجع إلى الحال، لأن الجواز والفساد من باب الحال، وما ذكرناه معنى في الذات والمرجح في الذات أولى بالاعتبار من المرجح في الحال وكقول أبي حنيفة رحمه الله: فيمن له خمس من الإبل السائمة مضى من حولها عشرة أشهر، ثم ملك ألف درهم، ثم تم حول الإبل فزكاها، ثم باعها بألف درهم أنه لا يضم ثمنها إلى الألف الذي عنده، لكنه ينعقد على الثمن حول جديد، فإن وهب له ألف ضمه إلى الألف الأول، لأنه أقرب إلى تمام الحول فتضم إليه احتياطاً فإن تصرف في ثمن الإبل فربح ألفاً، ضم الربح إلى أصله.

وإن بعد عن الحول ولا يعتبر الرجحان بالاحتياط في الزكاة بأن ينظر إلى أقرب المالين حولاً، لأن الألف الربح متصل بأصله أي ثمن الإبل ذاتاً، لكونه حاصلاً منه وهو نماؤه، ومتصل بالألف الآخر حالاً من حيث القرب إلى الحول

وأشار إليه المصنف بقوله: (وقال الشافعي رحمه الله: صاحب الأصل وهو المالك أحق، لأن الصنعة قائمة بالمصنوع تابعة له) فجرى الشافعي رحمه الله على ظاهره، وجرينا على الدقة.

ولما فرغ عن بيان الترجيحات الصحيحة شرع في الفاسدة فقال:

والذات أحق من الحال لما مر (والترجيح بغلبة الأشباه بالعموم، وقلة الأوصاف فاسد) اعلم أن الكلام في الترجيح في أربعة مواضع: في تفسير الترجيح لغة وشريعة، وفي الوجوه التي يقع بها الترجيح، وفي بيان المخلص من تعارض وجوه الترجيح، وقد مرّت هذه الوجوه، وفي الفاسد من وجوه الترجيح وهي أربعة:

أحدها: ترجيح القياس بقياس آخر، وترجيح القياس بالخبر، وترجيح الخبر بالخبر، وترجيح الخبر بالنص، وترجيح النص بالنص لما مر أن ما يصلح حجة لا يصلح مرجحاً.

وسيأتي فيه خلاف الشافعي رحمه الله، فقد قال صاحب المحصول: فيه مذهب الشافعي حصول الترجيح بكثرة الأدلة، لأن الأمارات متى كانت أكثر كان الظن أقوى.

والثاني: الترجيح بغلبة الأشباه كقولهم: إن الأخ يشبه الولد، والوالد بوجه، وهو المحرمية ويشبه ابن العم بوجوه، كجواز وضع الزكاة لكل واحد منهما في صاحبه، وحل حليلة كل واحد منهما لصاحبه، وقبول الشهادة من

(والترجيح بغلبة الأشباه وبالعموم، وقلة الأوصاف فاسد) عندنا، وقد ذهب إلى صحة كل منها الإمام الشافعي رحمه الله، مثال غلبة الأشباه قول الشافعية، إن الأخ يشبه الوالد، والولد من حيث المحرمية فقط، ويشبه ابن العم من وجوه كثيرة وهي جواز إعطاء الزكاة كل منهما **للآخر** وحل نكاح حليلة كل منهما للآخر، وقبول شهادة كل منهما للآخر فيكون إلحاقه بابن العم أولى، فلا يعتق على الأخ إذا ملكه، وعندنا هو بمنزلة ترجيح أحد القياسين بقياس آخر، وقد عرفت بطلانه، ومثال العموم قول الشافعية إن وصف الطعم في حرمة الربا أولى من القدر والجنس، لأنه يعم القليل، وهو الحفنة والكثير، وهو الكيل والتعليل بالكيل لا يتناول إلا الكثير، وهذا باطل عندنا، لأنه لما جاز عنده التعليل بالعلة القاصرة، فلا رجحان للعموم على الخصوص، ولأن الوصف بمنزلة النص، وفي

الطرفين وجريان القصاص من الطرفين، بخلاف الولد مع الوالد، فإنه لا يجب القصاص من الطرفين، بل من طرف واحد، وهو قتل الولد والده.

فأما قتل الوالد ولده، فلا يوجب القصاص، فكان هذا أولى، وهذا فاسد، لأن كل شبه يصلح قياساً فيصير كترجيح القياس بقياس آخر، وهذا بخلاف الترجيح بكثرة الأصول، فإن الوصف هناك المبيح وهو واحد، ولكن الأصول كثيرة وهنا الأصل واحد، وما هو ركن القياس، وهو جريان القصاص من الطرفين، وكذا وكذا وكذا متعدد، وكل واحد منها صالح للجمع بين المقيس، والمقيس عليه، فيكون كترجيح القياس بقياس آخر.

والثالث الترجيح بعموم العلة كقولهم: الطعم أولى بالعلية، لأنه يعمّ القليل والكثير، أي التفاحة والحفنة، وما يدخل تحت الكيل والتعليل بالقدر يخص الكثير، وهذا فاسد، لأن العلة خلاف النص، والنص لا يترجح بعمومه، فكيف تترجح العلة، بل الخاص من النص أولى عندهم، فكان ينبغي أن تجعل العلة الخالصة أولى، ولأن التعدي غير مقصود عندهم، لأن التعليل بالعلة القاصرة يجوز عندهم، فبطل الترجيح به.

وعندنا صار علة بمعناه، وهو التأثير لا بصورته، والعموم صورة لأنه من أوصاف الصيغة.

النص الخاص راجح عنده على العام، فينبغي أن يكون ههنا أيضاً كذلك، ومثال قلة الأوصاف قول الشافعية: إن الطعم وحده، أو الثمنية وحدها قليل، فيفضل على القدر والجنس الذي قلتم به مجتمعة، وهذا باطل عندنا لأن الترجيح للتأثير دون القلة والكثرة قرب علة ذات جزأين أقوى في التأثير من علة ذات جزء واحد.

(وإذا ثبت دفع العلل بما ذكرنا) هذا شروع بحث في انتقال المعلل إلى كلام آخر بعد إلزامه، أي إذا ثبت دفع العلل الطردية، والمؤثرة بما ذكرنا من الإعتراضات، أو دفع العلل الطردية فقط على ما يفهم من كلام البعض.

والرابع الترجيح بعلة الأوصاف، فيقال: ذات وصف أحق من ذات وصفين، كقولهم: إن علتنا وصف واحد وهو الطعم والجنس شرط، فكان أولى من علتكم، وهو القدر والجنس.

وهذا فاسد لأن العلة خلف النص، والنصان إذا تقابلا لم يترجح أحدهما لكونه أوجز عبارة، وكذا هنا، بل أولى لأن الحكم ثم ثابت بصيغة النص، ويتحقق في ذلك التطويل والإيجاز، وهنا باعتبار معنى المؤثر، ولا يتحقق فيه الإيجاز والتطويل.

فصل:
وإذا ثبت دفع العلل بما ذكرنا من وجوهه

(كانت غايته أن يلجأ إلى الإنتقال: وهو إما أن ينتقل من علة إلى علة أخرى لإثبات الأولى..

أو ينتقل من حكم إلى حكم آخر بالعلة الأولى، أو ينتقل إلى حكم آخر،

(كانت غايته أن يلجأ إلى الانتقال) أي غاية المعلل أن يضطر إلى الإنتقال، وهو أربعة أقسام: (لأنه إما أن ينتقل من علة إلى علة أخرى لإثبات الأولى) كما إذا علل في الصبي المودع، مالاً إنه إذا استهلك الوديعة لا يضمن، لأنه مسلط على الاستهلاك من جانب المودع، فإن قال السائل: لا نسلم أنه مسلط على الإستهلاك بل على الحفظ ينتقل المعلل إلى علة أخرى، يثبت بها العلة الأولى أعني التسليط على الإستهلاك البتة (أو ينتقل من حكم إلى حكم آخر بالعلة الأولى) كما إذا علل على جواز اعتاق المكاتب الذي لم يؤد شيئاً من بدل الكتابة عن الكفارة، بأن الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالإقالة أو بعجز المكاتب عن الأداء، فلا يمنع الصرف إلى الكفارة، فإن قال الخصم: أنا قائل أيضاً بموجبه إذ عندي عقد الكتابة لا يمنع الصرف إلى الكفارة وإنما المانع هو نقصان تمكن في الرق بسبب هذا العقد إذ العتق مستحق للعبد بسبب

وعلة أخرى، أو ينتقل من علة إلى علة أخرى لإثبات الحكم الأول، لا لإثبات العلة الأولى، وهذه الوجوه صحيحة إلا الرابع) أما الأول فلأنه ما ضمن بالعلة ابتداء إلا تصحيح الحكم بها، فما دام يسعى في تصحيح تلك العلة، فهو ساع في إيفاء ما ضمن كمن احتج لقياس فنوزع فاحتج بقول الصحابي لإثبات القياس فنوزع، فاحتج لتصحيح قول الصحابي بخبر الواحد، فنوزع فاحتج لتصحيح الخبر الواحد بالكتاب، وذلك كقولنا: الخارج من غير السبيلين ينقض الوضوء قياساً على الخارج من السبيلين، فيقول السائل: لا نسلم بأن القياس حجة فاحتج المجيب بقول عمر رضي الله عنه لأبي موسى: اعرف الأمثال والأشباه، وقس الأمور عند ذلك فيقول السائل: لا نسلم بأن قول الصحابي حجة فيحتج

الكتابة، فحينئذ ينتقل المعلل من حكم إلى حكم آخر بالعلة المذكورة ويقول: هذا العقد لا يوجب نقصاناً مانعاً من الرق، إذ لو كان كذلك لما جاز فسخه، لأن نقصانه إنما يثبت بثبوت الحرية من وجه والحرية من وجه لا تحتمل الفسخ، فقد أثبت المعلل بالعلة الأولى أعني احتمال الكتابة الفسخ الحكم الآخر، وهو عدم إيجاب نقصان مانع من الرق.

(أو ينتقل إلى حكم آخر وعلة أخرى) كما في المسألة المذكورة بعينها، إذ قال السائل: إن عندي هذا العقد لا يمنع من التكفير، بل المانع نقصان الرق.

يقول المعلل: هذا عقد معاملة بين العباد كسائر العقود، فوجب أن لا يوجب نقصاناً في الرق مثله، فهذا انتقال إلى حكم آخر، وعلة أخرى كما ترى، (أو ينتقل من علة إلى علة أخرى لإثبات الحكم الأول، لا لإثبات العلة الأولى) ولم يوجد له نظير في المسائل الشرعية، ولهذا قال: (وهذه الوجوه صحيحة إلا الرابع) لأن الإنتقال إنما جوّز ليكون مقاطع البحث في مجلس المناظرة، ولا يتم ذلك في الرابع.

لأن العلل غير متناهية في نفس الأمر، فلو جوّزنا الانتقال إلى العلل لأجل الحكم الأول بعينه لتسلسل إلى ما لا يتناهى.

ثم أورد على هذا أن ابراهيم عليه السلام قد انتقل إلى علة أخرى لإثبات

بقوله عليه السلام: «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر رضي الله عنهما» فيقول: لا نسلم بأن خبر الواحد حجة، فيحتج بقوله تعالى: ﴿وإذا أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكِتاب لتبيننهُ لِلنَّاس ولا تَكْتُمُونه﴾[1] فالله أوعدهم بالكتمان، وترك البيان، وحقيقة هذه الإضافة يتناول كل واحد من آحاد الجمع لما عرف من الحكم في الجمع المضاف إلى جماعة أنه يتناول كل واحد منهم.

وكذلك إذا علل بوصف ممنوع، فقال في الصبي المودع: إنه لا يضمن إذا استهلك الوديعة لأنه سلطه على استهلاكه، فلما أنكره الخصم احتاج إلى إثبات كونه مسلطاً، فكان حسناً لأنه رام إثبات الحكم بما ذكر من العلة، ولا يقدر على إثبات الحكم بتلك العلة إلا بإثبات تلك العلة، فيكون له إثبات تلك العلة حتى يقدر على إثبات الحكم بها.

وأما الثاني: فلأن مقصوده إثبات ما ادّعاه والتسليم يحققه فإذا انتقل بعده إلى حكم آخر ليثبته بالعلة الأولى كان ذلك آية كمال فقهه، وذلك مثل قولنا: إن الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالإقالة، فلا يمنع الصرف إلى الكفارة كالبيع بشرط الخيار للبائع، والإجارة فإن قال الخصم: عندي عقد الكتابة لا يمنع، ولكن نقصان الرق هو الذي يمنع فنقول: بهذه العلة وجب أن لا يتمكن نقصان في الرق مانع من الصرف إلى الكفارة أو لا يتضمن ما يمنع، فهذا إثبات حكم آخر بالعلة الأولى.

وأما الثالث: فلأن ما ادعاه صار مسلماً، وهو ما ضمن بالعلة الأولى إثبات حكمين، لكن مثل هذا لا يخلو عن نوع غفلة، حيث لم يعلل على وجه لا يحتاج إلى الإنتقال.

وأما الرابع: فمن الناس من استحسنه أيضاً، واحتج بقصة إبراهيم عليه

---

(١) سورة آل عمران: الآية ١٨٧.

السلام في محاجة اللعين، فإنه عليه السلام لما قال: ﴿ربي الذي يحيي ويميت﴾ وعارضه اللعين بقوله: ﴿أنا أحيي وأميت﴾ قال ابراهيم: ﴿فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب﴾ فانتقل إلى حجة أخرى لإثبات ذلك الحكم بعينه، وحكى الله تعالى عنه على وجه المدح دون الذم.

والصحيح أن هذا انقطاع لأن مجالس المنظر لم تعقد إلا لإبانة الحق، فإذا لم يكن متناهياً، لم تقع به الإبانة ألا يرى أنه إذا لزمه النقض لم يقبل منه الإحتراز بوصف زائد، فلأن لا يقبل منه التعليل المبتدأ أولى (ومحاجة الخليل عليه السلام مع اللعين ليست من هذا القبيل، لأن الحجة الأولى كانت لازمة) لأنه عارضه بأمر باطل، وهو قوله: أنا أحيي وأميت إذ اللعين ما كان يحيي

الحكم الأول، حيث حاجه نمروذ اللعين لإثبات الإله، فقال إبراهيم عليه السلام: ﴿ربي الذي يحيي ويميت﴾ قال نمروذ: ﴿أنا أحيي وأميت﴾[1] فأمر بإطلاق أحد المسجونين، وقتل الآخر، فانتقل إبراهيم عليه السلام لإثبات الإله إلى علة أخرى.

وقال: ﴿فإِنَّ اللَّهَ يَأتي بِالشَمسِ مِنَ المَشْرِقِ فَأتِ بِهَا مِنَ المَغْرِبِ﴾[2] فبهت نمروذ وسكت.

فأجاب المصنف رحمه الله عنه بقوله: (ومحاجة الخليل عليه السلام، مع اللعين ليست من هذا القبيل، لأن الحجة الأولى كانت لازمة حقة) ولكن لم يفهم اللعين مرادها، فساغ للخليل أن يقول: هذا ليس بإحياء وإماتة، بل إطلاق وقتل، وعليك أن تميت الحي بقبض الروح، من غير آلة، وتحيي الموتى بإعادة الحياة فيهم.

(١) سورة البقرة: الآية ٢٥٨.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٥٨.

ويميت حقيقة (إلا أنه انتقل دفعاً للاشتباه) أي أن ابراهيم عليه السلام لما خاف الاشتباه والالتباس على العامة انتقل من الحجة الأولى مع أنها كافية إلى حجة أخرى لا يكاد يقع فيها الإشتباه، وهذا مستحسن في طريق النظر بأن يقول المجيب بعد إثبات علته: على أنا نقول شروعاً في جواب آخر: وهذا لأن الحجج أنوار فضم حجة إلى حجة لزيادة الإطمئنان، كضم سراج إلى سراج لتنوير المكان، فيكون حسناً.

واعلم أن الإنقطاع على أربعة أوجه: أظهرها السكوت كما أخبر الله تعالى عن اللعين بقوله: ﴿فبهت الذي كفر﴾ والذي يليه جحد ما يعلم ضرورة.

والثالث: المنع بعدم التسليم فإنه يعلم أنه لا شيء يحمله على المنع إلا عجزه عن الدفع لما استدل به خصمه.

والرابع: عجز المعلل عن تصحيح العلة التي قصد إثبات الحكم بها حتى انتقل منها إلى علة أخرى، لإثبات الحكم فإن ذلك انقطاع لأنه عبارة عن قصور المرء عن بلوغ مغزاه، وعجزه عن إظهار مراده ومبتغاه، وهذا العجز نظير العجز ابتداء عن إقامة الحجة على ما ادعاه، وهو كانقطاع المسافر في الطريق، فإنه عجز عن الوصول إلى مقصده الذي يؤمه..

(إلا أنه انتقل دفعاً للاشتباه من الجهال) فإنهم كانوا أصحاب الظواهر لا يتأملون في حقائق المعاني الدقيقة، فضم إليها الحجة الظاهرة، بلا اشتباه لينقطع مجلس المناظرة ويعترفون بالعجز.

ثم لما فرغ المصنف رحمه الله عن بحث الأدلة الأربعة أراد أن يبحث بعدها عما ثبت بالأدلة، وقد قلت فيما سبق: إن موضوع علم الأصول على المذهب المختار، هو الأدلة والأحكام جميعاً، فبعد الفراغ من الأول شرع في الثاني فقال:

فصل

جملة ما ثبت بالحجج التي سبق ذكرها:

سابقاً على باب القياس من الكتاب والسنة والإجماع (شيئان الأحكام) المشروعة (وما يتعلق به الأحكام) المشروعة وهي الأسباب والعلل والشروط، وإنما يصح التعليل للقياس بعد معرفة هذه الجملة.

أما العلة والشرط فظاهر، وكذا السبب، لأن من الأسباب ما هو في معنى العلة، ولذا احتيج إلى ذكرها (أما الأحكام **فأربعة**: حقوق الله تعالى خالصة،

فصل

(ثم جملة ما ثبت بالحجج التي سبق ذكرها) على باب القياس يعني الكتاب والسنة والإجماع (شيئان الأحكام وما يتعلق به الأحكام) وإنما استثنيت القياس، لأنه لا يثبت شيئاً، وإنما هو للتعدية ولو أريد بالثبوت المعنى الأعم، فيمكن أن يراد بالحجج الأدلة الأربعة.

والمراد بالأحكام الأحكام التكليفية، وبما يتعلق به الأحكام الوضعية، وقد ذكروا هذه القواعد منتشرة، والذي يعلم من التوضيح في ضبطها أن الحكم مفتقر إلى الحاكم والمحكوم عليه، والمحكوم به، فالحاكم هو الله تعالى.

والمحكوم عليه هو المكلف، والمحكوم به فعل المكلف من العبادات والعقوبات وغيرهما، والأحكام صفات فعل المكلف من الوجوب والندب والفرضية والعزيمة والرخصة، فعلى هذا التحقيق الأحكام هي صفات الفعل، وقد مضى ذكرها بعد بحث الكتاب في العزيمة والرخصة، وهذا المبحث مبحث فعل المكلف يعني المحكوم به ومبحث المحكوم عليه يأتي بعده في بيان الأهلية والأمور المعترضة عليها.

وبالجملة لا يخلو تقسيم القدماء عن مسامحة (أما الأحكام فأربعة) يعني المحكوم به الذي هو عبارة عن فعل المكلف **أربعة أنواع**: الأول (حقوق الله

وحقوق العباد خالصة، وما اجتمعا فيه، وحق الله غالب كحد القذف)والدليل على أنه مشتمل على حق العبد أنه شرع لصيانة عرض العبد، كالقصاص شرع لصيانة النفس.

وعرضه حقه ولدفع العار عن المقذوف، وهو ينتفع به على الخصوص، ويشترط فيه الدعوى لقبول الشهادة، ولا يبطل بالتقادم، ويجب على المستأمن في دارنا ويقيمه القاضي بعلم نفسه، ولا يصح الرجوع بعد الإقرار.

والدليل على أنه مشتمل على حق الله تعالى أنه شرع زاجراً، ولهذا سمي حداً، والحدود شرعت زواجر صوناً للعالم عن الفساد، ويستوفيه الإمام دون، المقذوف، ويتنصف بالرق والعقوبات الواجبة لله تعالى تتنصف بالرق، لا حقوق العباد ولا يحلف القاذف وإنما غلبنا حق الشرع، لأن ما للعبد يجوز أن يتولاه مولاه، ولا ينعكس إذ لا ولاية للعبد في إستيفاء حق الشرع إلا نيابة عنه (وما اجتمعا فيه، وحق العبد غالب كالقصاص) فإن فيه حق الله تعالى حتى يسقط

تعالى خالصة) وهو ما يتعلق به نفع عام كحرمة البيت، فإن نفعه عام للناس باتخاذهم إياه قبلة، وكحرمة الزنا، فإن نفعه عام للناس بسلامة أنسابهم، وإنما نسب إلى الله تعالى تعظيماً وإلا فالله تعالى عن أن ينتفع بشيء، فلا يجوز أن يكون حقاً له بهذا الوجه، ولا بجهة التخليق، لأن الكل سواء في ذلك (و) الثاني (حقوق العباد خالصة) وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير، ولهذا يباح بإباحة المالك.

(و) الثالث (ما اجتمعا فيه وحق الله غالب كحد القذف) فإن فيه حق الله تعالى من حيث إنه جزاء هتك حرمة العفيف الصالح، وحق العبد من حيث إزالة عار المقذوف، ولكن حق الله غالب حتى لا يجري فيه الإرث والعفو، وعند الشافعي رحمه الله حق العبد فيه غالب، فتنعكس الأحكام (و) الرابع (ما اجتمعا فيه، وحق العبد غالب كالقصاص) فإن فيه حق الله، وهو إخلاء العالم عن الفساد وحق العبد بوقوع الجناية عن نفسه، وهو غالب لجريان الإرث،

بـالشبهة، وهـو جزاء الفعـل في الأصل وأجـزية الأفعـال تجب حقـاً لله تعـالى، والآدمي بنيان الرب، كما ورد به الحديث، ولكن لما كان وجوبها بطريق المماثلة والجبران علمنا رجحان حق العبد فيه.

ولهذا يجري فيه الإرث والعفو والإعتيـاض بطريق الصلح بـالمال، كـما في سائر حقوق العباد، حتى إذا قتـل السلطان إنسانـاً يؤاخذ بـه، كما لـو أتلف مال إنسان بخلاف ما إذا قذف إنساناً، فإنه لا يؤاخذ به، كما لا يؤاخذ بحـد الزنـا، وأما حد قطاع الطريق فخالص حق الله تعالى، ولهـذا لا يجب على المستـأمن إذا ارتكب سببه في دارنا كحد الزنا والسرقة، بخلاف حد القذف، وهذا لأنه جزاء المحاربة مع الله تعالى، فيكون حقه ضرورة.

(وحقوق الله تعالى ثمانية أنواع: عبادات خالصة كالإيمان وفـروعه، وهي أنـواع أصول، ولـواحق وزوائد) فـالتصديق في الإيمـان أصل محكم، لا يحتمـل

وصحة الاعتياض عنه بالمال بالصلح وصحة العفو.

(وحقـوق الله تعـالى ثمـانية أنـواع: عبادات خـالصـة) لا يشـوبهـا معنى العقوبة، والمؤنة (كالإيمان وفروعه) وهي الصلاة والـزكاة والصـوم والحج، وإنمـا كـانت فروعـاً للإيمـان، لأنها لا تصح بـدونه وهـو صحيـح بـدونها (وهي) أي العبـادات (أنـواع ثـلاثـة أصـول ولـواحق وزوائـد) يعني أن في مجمـوع الإيمـان وفروعه، هذه الثلاثة لا أن في كل منهـا هذه الثـلاثة، فـالإيمان أصله التصـديق والملحق به الإقرار، والزوائد هي الفروع الباقيـة، أو نقول: الـزوائد في الإيمـان هي تكرار الشهادة، والأصل في الفروع الصلاة، لأنها عماد الـدين، ثم الزكـاة ملحقة بها، لأن نعمة المال فرع لنعمة البدن، ثم الصوم لأنه شرع لقهر النفس، ثم الحج ثم الجهاد.

فهـذه الفروع فيـما بينها أصـول ولـواحق، وحينئـذ الـزوائـد هي نـوافـل

السقـوط بعذر الإكـراه، وبغيره من الأعـذار، وتبديله بغيـره يوجب الكفـر بكل حال، والإقرار باللسان ركن في الإيمـان عند الفقهـاء ملحق بالتصـديق، وهو في الأصل دليل التصديق فانقلب ركناً في أحكام الدنيا والآخرة.

حتى إذا صدّق بقلبه ولم يقرّ باللسان بعد التمكن منـه لا يكون مؤمنـاً عند الله تعالى أيضاً عندهم، إذ الإيمان عندهم الإقرار بـاللسان والتصـديق بالجنـان، وقد يصير الإقرار أصلاً في أحكام الدنيا، حتى إذا أكره الكافر على الإيمان فـآمن صح إيمانه في أحكام الدنيا بناء على وجود أحد الركنين، وهو الإقرار، وإن كـان قيام السيف على رأسه أمارة بينة على أنه غير مصدق بقلبه، لكن الإسـلام يعلو، ولا يعلى.

ولهذا لا يحكم بالردة إذا أكره المرء عليها، لأن الأداء في الـردة دليل محض على ما في الضمير، لا ركن، وقد قام الدليل على عدم الكفر، وهـو قيام السيف على رأسه.

فلهذا لا يحكم بكفره ومن كذب بقلبه ولم يقر بلسانه كان كافراً بالإجماع، فعلم أن الإقرار بالردة ليس بركن فيها، بل هـو دليل محض لـوجود الـردة بدون الإقرار، والأصل في فروع الإيمان الصلاة فهي عماد الدين ما خلت عنها شريعة المرسلين وهي تشتمل عـلى الخدمـة بظاهـر البدن كـالقيام والـركـوع والسجـود وغيزها، وباطنة كـالنية والخضـوع والخشوع، ولكنهـا لما صـارت قربـة بواسـطة البيت الذي عظمه الله تعالى بالإضافة إلى ذاته بقوله تعـالى: ﴿أن طهرا بيتي﴾[1] كانت دون الإيمان الذي صار قربة بلا واسطة، فلذا صارت من فروع الإيمـان، لا من نفس الإيمـان، ثم الزكـاة التي تعلقت بأحد ضـربي النعمـة، وهـو المـال فالنعمة الدنيويـة ضربـان نعمة البـدن ونعمة المـال، والعبادات شـرعت لإظهار شكر النعمة بها، وهي دون الصلاة، لأن نعمة البدن أصل، ونعمة المـال فرع، فالمال وقاية النفس، والصلاة صارت قـربة بـواسطة القبلة التي هي جماد، وهي ليست من أصل الاستحقاق.

(١) البقرة: ١٢٥.

وللصلاة وجود بدونها، ولهذا لو خاف العدوّ أو السبع يسقط عنه التوجه إلى الكعبة والزكاة صارت قربة بواسطة الفقير الذي يصلح أن يكون مستحقاً بنفسه بحاجته، لأن الفقير يستحق الكفاية من الله تعالى، والله تعالى أحال الفقير على الغني، فكان له ضرب استحقاق في الصرف إليه حتى قال بعض العلماء: إنه مستحق حقيقة، ومتى كانت الواسطة أقوى، كانت جهة القربة أدنى، ومتى كانت الواسطة أدنى كانت جهة القربة أقوى إعتباراً بقصور الإخلاص وكماله.

ثم الصوم الذي يتعلق بنعمة البدن وهو قربة ملحقة بالأصل أي بالصلاة كأنها وسيلة إلى الأصل فبه يتم الحضور والخشوع، والصوم رياضة والصلاة خدمة ومناجاة مع الرب جلت عظمته والدابة بالرياضة تصلح لركوب الملك ولا تصير قربة إلا بواسطة النفس المائلة إلى الشهوات واللذات وهي أمارة بالسوء، كما وصفها الله تعالى ففي قهرها بالكف عن اقتضاء شهوتها لابتغاء مرضاة الله تعالى معنى القربة وهو دون الواسطتين الأوليين لأن الواسطة في الصلاة والزكاة غير العابد خارجة عنه والنفس ليست بخارجة عنه، فتكون في كونها واسطة دون الأوليين، فهذا يقتضي أن يكون الصوم أفضل من الصلاة والزكاة، إلا أن الصوم شرع وسيلة إلى الصلاة لما بينا فكان دونها.

والزكاة أصل بنفسها وليست بتبع لغيرها، فكانت أقوى من الصوم ولما لم تصر قربة إلا بواسطة النفس صار من جنس الجهاد قال عليه السلام: «الجهاد جهادان».

أحدهما أفضل من الآخر، وهو أن تجاهد نفسك وهواك، وهذا لأن حسن الجهاد باعتبار أنه قهر أعداء الله تعالى والمؤمنين، والنفس عدو الله تعالى لما ورد في الحديث عاد نفسك، فإنها انتصبت لمعاداتي، وعدو المؤمنين قال عليه السلام: «أعدى عدوّك نفسك التي بين جنبيك».

ثم الحج الذي هو زيارة البيت المعظم وهو لا يتأدى إلا بأفعال تختص بأوقات مخصوصة، وأمكنة معلومة، وهو عبادة هجرة وسفر، فكان دون الصوم لأن فيه قهر عدوه تعالى، فكأنه وسيلة إلى الصوم، لأن به يبعد عن الأهل

والوطن، فتضعف نفسه وتنكسر شهوته، فكان أقدر على الصوم بواسطته، وهذا مما يعرفه أهل الرياضة والعمرة سنة قربة تابعة للحج كسنن الصلاة، ولما كانت أفعالها من جنس أفعال الحج وكانت دون أفعال الحج لم تكن مثله، بل تكون تبعاً له.

ثم الجهاد الذي شرع لإعلاء الدين وهو فرض عين في الأصل، لأن إعلاء الدين فرض على كل مسلم، لكن المقصود لما كان كسر شوكة المشركين، ودفع شرهم عن المسلمين، وهو يحصل بالبعض صار من فروض الكفاية، فيسقط بقيام البعض به عن الباقين.

ألا ترى أن الواسطة كفر الكافر وذلك جناية مقصودة بالرد والمحو، فإذا حصل هذا المقصود بالبعض سقط عن الباقين.

والاعتكاف: قربة زائدة لما في شرطها، أي الصوم من منع النفس عن اقتضاء شهوتي البطن والفرج، وهو مشروع لتكثير الصلاة حقيقة، أو حكماً بانتظار الصلاة إذ المنتظر للصلاة، كأنه في الصلاة بالحديث، ولذا اختص بالمساجد، لأنها معدة للصلاة، فكان من التوابع.

(وعقوبات كاملة كالحدود) نحو حدّ الزنا والسرقة وشرب الخمر شرعت لصيانة الإنسان والأموال والعقول، وإنما كانت كاملة لأنها وجبت لجناية كاملة، فكان الجزاء المرتب عليها عقوبة.

(وعقوبات قاصرة: كحرمات الميراث بالقتل) ونسميها أجزية تفرقة بين الكامل والقاصر فمن حيث العقوبة لا يثبت في حق الصبي، لأن أهلية العقوبة

العبادات وسننها (وعقوبات كاملة) في كونها زاجرة (كالحدود) وهي حد الزنا، وحد الشرب وحد القذف، وحد السرقة.

(وعقوبات قاصرة مثل حرمان الميراث) بسبب قتل المورث، فإن العقوبة الكاملة هي القصاص في حقه وهذا قاصر منه، ولهذا يجزى به الصبي

لا تسبق الخطاب ويثبت في حق الخاطىء، لأنه بالغ عاقل فيوصف بالتقصير، ولزمه الجزاء القاصر، ولم يلزمه الكامل والصبي لا يوصف بالتقصير أصلاً، فلا تثبت في حقه العقوبة القاصرة والكاملة، ولا يثبت الحرمان في حق القائد والسائق وحافر البئر وواضع الحجر في غير ملكه بأن وضع حجراً على الطريق، فوقع مورثه فيه ومات.

والشاهد إذا رجع عن شهادته بأن يشهد عند القاضي أن أخي فلاناً قتل فلان بن فلان عمداً وقضى بالقصاص، ثم رجع عن شهادته بعد القصاص، لأنه جزاء على مباشرة القتل المحظور، قال عليه السلام: «لا ميراث لقاتل»، فقد رتب الحكم على اسم مشتق من القتل، فيكون القتل سبباً، والموجود من هؤلاء تسبيب لا مباشرة القتل إذ المباشرة أن يتصل فعله بغيره، ويحدث منه التلف، كما لو جرحه فمات والتسبيب أن يتصل أثر فعله بغيره لا حقيقة فعله.

والتلف يحصل بأثر فعله كما في حفر البئر (وحقوق دائرة بين العبادة والعقوبة كالكفارات) ففيها معنى العبادة في الأداء، لأنها تؤدي بما هو محض العبادة وهو الصوم والتحرير، وإطعام المسكين، ويشترط فيها النية، ويجب بطريق الفتوى، ويؤمر من عليه بالأداء بنفسه، ولا يستوفي منه كرهاً، وما فوّض الشرع إقامة شيء من العقوبات على المرء إلى نفسه، وفيها معنى العقوبة لأنها لم تجب إلا أجزية، والعقوبة هي التي تجب جزاء الفعل، فأما العبادة فتجب مبتدأة وهي لم تجب مبتدأة بل تجب بعد الفعل، وسميت كفارة باعتبار أنها ستارة للذنب، فمن هذا الوجه عقوبة وجهة العبادة فيها غالبة عندنا، لأن سببها لما كان دائراً بين الحظر والإباحة كاليمين المعقودة على أمر في المستقبل، والقتل خطأ دل أنها تجب عبادة، وعقوبة اعتباراً للحظر، والإباحة والأداء عبادة محضة لما بينا فترجحت جهة العبادة ضرورة، ولأن وجوبها على الخاطىء والناسي والمكره دليل

(وحقوق دائرة بينهما) أي بين العبادة والعقوبة (كالكفارات)، فإن فيها معنى العبادة من حيث أنها تؤدى بالصوم والإعتاق والإطعام والكسوة، ومعنى العقوبة من حيث

على رجحان جهة العبادة، إذ لو لم تكن راجحة لما وجبت على هؤلاء، لأنه حينئذ إما أن تكون جهة العقوبة راجحة على جهة العبادة، أو تستوي الجهتان.

وعلى التقديرين يمتنع الوجوب، أما على الوجه الأول فظاهر، لأن العقوبات لا تجب مع الشبهات، وكذا على الثاني، لأنها بالنظر إلى جهة العبادة تجب، وبالنظر إلى جهة العقوبة لا تجب، فلا تجب بالشك، وهي مع رجحان جهة العبادة فيها جزاء الفعل حتى راعينا فيها صفة الفعل، حتى إذا كان الفعل دائراً بين الحظر والإباحة تجب الكفارة، وإلا فلا.

ولهذا لم نوجب بقتل العمد واليمين الغموس، لأن السبب كبيرة محضة غير موصوف بشيء من الإباحة، ولم نوجب على المتسبب كالحافر وواضع الحجر ونحوهما، لأنها جزاء الفعل، ولا فعل من هؤلاء لما مر، وعلى الصبي، لأنها من الأجزية، فتستدعي سبق الجناية، وهو ليس من أهلها لعدم الخطاب.

والشافعي رحمه الله جعل كفارة القتل ضمان المتلف، وذا غير سديد في حقوق الله تعالى، لأن ضمان المتلف إنما شرع بطريق الجبران لما لحق المتلف عليه من الخسران، والله تعالى يتعالى عن أن يلحقه خسران ليحتاج إلى الجبران، بخلاف الدية، فإنها ضمان المتلف إجماعاً، ولهذا تجب على المتسبب، وكذلك جهة العبادة راجحة في الكفارات كلها لما قررنا في كفارة القتل، واليمين ولهذا لم تجب على الكافر، لأنه ليس من أهل العبادة ما خلا كفارة الفطر، فإن جهة العقوبة فيها غالبة على جهة العبادة، وهي تجب عقوبة حتى إن وجوبها يستدعي جناية كاملة، فإن كانت تؤدي عبادة، ولهذا تسقط بالشبهات كالحدود تسقط باعتراض المرض والحيض إذا وجبت قبل ذلك لتمكن الشبهة، ومن أصبح مقيماً في رمضان صائماً، ثم سافر في خلال النهار لا يباح له الفطر، ولكنه إذا أفطر متعمداً لا تجب عليه الكفارة لوجود السفر المرخص له في الجملة فيصير شبهة بظاهر قوله عليه السلام ليس من البر الصيام في السفر ولم توجب على من أفطر متعمداً بعدما رأى هلال رمضان وحده، ورد القاضي شهادته للشبهة الناشئة من قضاء القاضي في هذا اليوم من شعبان، وإن كان صوم هذا اليوم واجباً عليه

بالإتفاق ولظاهر قوله عليه السلام: «صومكم يوم تصومون»، لأن هذا اليوم ليس بيوم صومهم، ولشبهة في الرؤية لاحتمال أنه رأى خيالاً فظنه هلالاً.

والشافعي رحمه الله ألحق كفارة الإفطار بسائر الكفارات، ونحن رجحنا جهة العقوبة فيها لقوله عليه السلام: «فمن أفطر في رمضان متعمداً، فعليه ما على المظاهر» وكفارة الظهار عقوبة، وسببها حرام بالإجماع.

وبقول الأعرابي حيث قال: هلكت وأهلكت، والهلاك الحقيقي غير مراد به إجماعاً، فيكون الحكمي مراداً، وذا إنما يكون بارتكاب سبب العقوبة، ولعدم وجوبها على الخاطىء، ولو كانت كسائر الكفارات لوجبت عليه، ولأن الصوم حق الله تعالى خالصاً والطبائع مائلة إلى الجناية عليه خصوصاً في أيام الصيف باعتبار الجوع والعطش فاستدعى زاجراً، فيكون ذلك حقه أيضاً لكنه لما لم يكن حقاً مسلماً تاماً لأن تمام الصوم إنما يكون بغروب الشمس، صار قاصراً فأوجبناه بالوصفين أي بوصف العبادة والعقوبة.

ويجوز أن يكون الوجوب بطريق العقوبة، والإستيفاء بطريق العبادة كالحدود، لأن إقامة السلطان عبادة، لأنه مأمور به، ويثاب على ذلك.

والثواب إنما يليق بالعبادة والقربة، ولا يجوز أن يكون الوجوب بطريق العبادة والإستيفاء بطريق العقوبة بحال، فصار الأوّل أولى.

ولهذا قلنا بتداخل الكفارات في الفطر لتمكن الشبهة في الثانية لفوات المقصود، وهو الإنزجار بخلاف كفارة اليمين وغيرها.

(وعبادة فيها معنى المؤنة كصدقة الفطر) ولهذا لا تتأدى بلا نية العبادة، ولا

إنها لم تجب ابتداء بل وجبت أجزية على أفعال محرمة صدرت عن العباد (وعبادة فيها معنى المؤنة) أي المحنة والثقل (كصدقة الفطر) فإنها في أصلها عبادة ملحقة بالزكاة، ولهذا شرط لها الإغناء، ولكن فيها معنى المؤنة، ولهذا تجب عمن يمونه وينفق عليه كنفسه، وأولاده الصغار وعبيده المملوكين، فإنه لما مأنهم بالنفقة

تجب إلا على المالك، ويشترط لها النصاب، وتسمى صدقة كالزكاة ولهذا يقال زكاة الرأس، وتجب على الغير بسبب الغير كالنفقة ويدل عليه قوله عليه السلام: «أدّوا عمن تمونون»، ولما لم تكن عبادة خالصة لم يشترط لها كمال الأهلية من العقل والبلوغ، وتجب على الصبي والمجنون في ما لهما كالنفقة تجب عليهما لذي رحم منهما بخلاف الزكاة.

(ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر) لأنه مصروف إلى الفقراء كالزكاة ولهذا لا يبتدأ على الكافر، لأنه ليس من أهل العبادة، وأجاز محمد رحمه الله بقاءه على الكافر، لأنه لما تردد بين المؤنة والعبادة لم يجب عليه في الإبتداء بالشك، ولم يسقط بالشك.

(ومؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج) لأن سببه الإشتغال بالزراعة، مع الإعراض عن الإسلام، بخلاف العشر والإشتغال بالزراعة عمارة الدنيا وإعراض عن الجهاد، وهو سبب الذل في الشريعة لقوله عليه السلام حين رأى آلة الزراعة في دار قوم: «ما دخل هذا بيت قوم إلا ذلوا» وقوله عليه السلام: «إذا تبايعتم بالعينة، واتبعتم أذناب البقر فقد ذللتم، وظفر بكم عدوكم».

وكل واحد من العشر والخراج شرع مؤنة لحفظ الأراضي وانزالها، لأن

والولاية وجب أن يمؤنهم بالصدقة أيضاً لدفع البلاء.

(ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر) فإنه في نفسه مؤنة للأرض التي يزرعها، ولو لم يعط العشر للسلطان لاستردّ الأرض منه، وأحالها بيد آخر.

ولكن فيها معنى العبادة، وهو أنه يصرف مصارف الزكاة، ولا يجب إلا على المسلم، فحمل فعلهم المزارعة على كسب الحلال الطيب (ومؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج) فإنه في نفسه مؤنة للأرض التي يزرعها، وإلا استردّها السلطان منه، وأحالها بيد آخر ولكن فيه معنى العقوبة من حيث إنه يجب على الكفار الذين اشتغلوا بزراعة الدنيا، ونبذوا الآخرة وراء ظهورهم.

الغزاة إنما استحقوا الخراج لأنهم يدفعون عن دار الإسلام يد كل جبار عنيد، وذا إنما يكون بدعاء الفقراء لقوله عليه السلام: «إنما تنصرون بضعفائكم» فإنما صارت الأراضي محمية عن الأعادي بناس الغزاة، والمجاهدين ودعاء الفقراء المجتهدين.

وباعتبار أن في الخراج معنى العقوبة لا يبتدأ على المسلم، لأن الإسلام سبب العزة، قال الله تعالى: ﴿ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين﴾[1] ويبقى عليه بعد إسلامه، لأنه لما تردّد بين المؤنة والعقوبة لا يجب على المسلم ابتداء بالشك، ولا يسقط بعد الوجوب إذا أسلم بالشك، لأن المسلم من أهل المؤنة ابتداء وبقاء والإسلام لا ينافي صفة العقوبة، كما في الحدود، وكذلك قال محمد رحمه الله في العشر في حق الكافر إذا اشترى أرضاً عشرية أنه يبقى كما كان، لكونه مؤنة، وإن كان لا يجب إبتداء لكونه عبادة.

وقال أبو حنيفة رحمه الله: ينقلب خراجاً، وقال أبو يوسف رحمه الله: يجب تضعيفه، لأن في العشر معنى العبادة، والكفر ينافي صفة القربة من كل وجه، فلا يمكن إبقاؤه، والتضعيف أولى من التغيير إلى الخراج، لأن فيه تغيير الوصف، وفي إيجاب الخراج تغير الأصل، والوصف والشرع ورد بالتضعيف في الجملة كما في حق بني تغلب.

وأما الإسلام فلا ينافي وجوب العقوبة من كل وجه، فلهذا يبقى الخراج.

وعن محمد رحمه الله روايتان في مصرف هذا العشر في رواية يصرف إلى المقاتلة كالخراج، لأنه مأخوذ من الكفار، وفي رواية يصرف إلى الفقراء لأن بقاءه باعتبار المؤنة، فيصرف حيث كان مصروفاً قبله.

والجواب عن كلام محمد رحمه الله: أن العشر غير مشروع على الكافر إلا بشرط التضعيف، فكان القول بوجوب العشر عليه بدون التضعيف خرقاً للإجماع.

---

(١) سورة المنافقون: الآية ٨.

وعن كلام أبي يوسف أن التضعيف ضروري ثبت بخلاف القياس بإجماع الصحابة رضي الله عنهم في قوم بأعيانهم لمصلحة رأوها، وهو أن لا يلتحقوا بالروم، ولا يصيروا عوناً علينا، وكانوا يستنكفون عن قبول الجزية، ويقولون: إنا نعطي ضعف ما يعطي المسلمون، ولا نعطي الدنية فقبل عمر رضي الله عنه منهم، وقال: هذه جزية فسموها ما شئتم وغيرهم من الكفار تؤخذ منهم الجزية، فلا يصار إلى التضعيف، مع إمكان الأصل وهو الخراج إذا المصير إلى الخلف عند العجز عن الأصل، والعجز موجود في حق بني تغلب غير موجود في حق غيرهم، فصار الصحيح ما قاله أبو حنيفة رحمه الله، وهو أن ينقلب خراجاً (وحق قائم بنفسه، كخمس المغانم والمعادن) يعني أن الخمس حق ثبت الله تعالى، بحكم أنه المالك للأشياء لا يتعلق بذمة المكلف، ولا مدخل لفعل العبد فيه أصلاً، بخلاف الصلاة والزكاة، فإن لفعل العبد مدخلاً فيهما إذ الصلاة عبارة عن الأفعال المعلومة، والزكاة عبارة عن أداء جزء من المال النامي إلى الفقير، وهذا لأن الجهاد حقه، فصار المصاب به له كله قال الله تعالى: ﴿قُلِ الأَنْفَالُ لِلهِ وَالرَّسُولِ﴾[1] لكنه أوجب أربعة أخماسه للغانمين منة منه عليهم، فلم يكن حقاً لزمنا أداؤه وطاعة له كالصلاة والزكاة، بل هو حق استبقاه لنفسه فتولى

(وحق قائم بنفسه) أي ثابت بذاته من غير أن يتعلق بذمة العبد شيء منه، حتى يجب عليه أداؤه.

بل استبقاه الله تعالى لأجل نفسه، وتولى أخذه وقسمته من كان خليفته في الأرض، وهو السلطان (كخمس الغنائم والمعادن) فإن الجهاد حق الله فينبغي أن يكون المصاب به وهو الغنيمة كلها لله تعالى لكن أوجب أربعة أخماسه للغانمين منة منه عليهم، وأبقى الخمس لنفسه، وكذا المعادن فإنها إسم لما خلقه الله في الأرض من الذهب والفضة، فينبغي أن يكون كله لله تعالى.

ولكن الله تعالى أحل للواجد أو للمالك أربعة أخماسه منة منه وفضلاً.

---

(١) سورة الأنفال: الآية ١.

السلطان أخذه وقسمته نيابة عن الله تعالى، ولهذا جاز صرف الخمس إلى الغانمين الذين استحقوا أربعة الأخماس عند حاجتهم، بخلاف الزكوات والصدقات، فإنها لا ترد إلى ملاكها بعد الأخذ منهم، ولهذا حل الخمس لبني هاشم، لأنه لما لم يجب على العبد أداؤه طاعة، لم يصر من الأوساخ، بخلاف الصدقات لأنها صارت من الأوساخ باعتبار أداء طاعة، غير أنا جعلنا النصرة علة لاستحقاق الخمس، لأنها من الأفعال والطاعات، فكانت أولى بالكرامة إذ النصرة طاعة، والمطيع يستحق الكرامة، والمراد بها النصرة المخصوصة، وهو الإنضمام إلى رسول الله عليه السلام في حال ما هجره الناس، ودخول الشعب معه، والقيام بنصرته، وإليه أشار عليه السلام بقوله: «إنهم لن يزالوا معي في الجاهلية والإسلام» هكذا وشبك بين أصابعه حين قال عثمان: وجبير بن مطعم إنا لا ننكر فضل بني هاشم لمكانك الذي وضعك الله فيهم، فأما نحن وبنو المطلب في القرابة إليك على السواء، فما بالك أعطيتهم، وحرمتنا ولأنا نعتبر الخمس بأربعة الأخماس، فإنه يستحقها من ينصر لا من له القرابة بالإجماع.

وعند الشافعي العلة هي القرابة، لأنه تعالى قال: ولذي القربى والحكم إذا ترتب على اسم مشتق كان مأخذ الاشتقاق علة له، كما عرف قلنا قرابة النبي عليه السلام خلفه، فلا تصلح علة لاستحقاق شيء، ولأن المراد قرب النصرة، لأقرب القرابة، فلا يكون له فيها حجة، ولأن صيانة قرابة النبي عليه السلام عن أعواض الدنيا واجبة.

قال الله تعالى: ﴿قُل لا أسألُكم عَلَيه أجراً إن أَجْري إلاّ عَلى رَبّ العَالَمين﴾[1] ولا يجوز أن تكون النصرة وصفاً للقرابة حتى تتم بها القرابة علة، لما مر أن ما يصلح علة بنفسه لا يصلح مرجحاً، ولأنها تخالف جنس القرابة، لأنها فعل اختياري، والقرابة جبرية فلم تصلح وصفاً مرجحاً كالزوجية فيما إذا ترك

---

(١) سورة الأنعام: الآية ٩٠.

ابني عم أحدهما زوج، لأنها تخالف قرابة العمومة، فلا تصلح مرجحة، ولما كانت الغنيمة كلها لله تعالى لأن الجهاد، حق الله تعالى خالصاً، قلنا: الغنيمة تملك عند تمام الجهاد حكماً، لا بالأخذ مقصوداً.

والجهاد إنما يتم حكماً بالإحراز بدار الإسلام لأنهم ما داموا في دار الحرب فهم قاهرون يداً مقهورون داراً، فلو كانت الغنيمة لنا لتم بأخذنا كسائر حقوقنا لوجود الإستيلاء على مال مباح كالصيد وغيره.

ويبتنى على هذا الأصل مسائل كثيرة منها: أنه لا يجوز القسمة في دار الحرب، ولا يورث نصيب من مات من الغانمين قبل الإحراز، وإذا لحقهم مدد قبل الإحراز، صاروا شركاء في الغنيمة، وأما الزوائد فالنوافل والسنن، والآداب، لكونها زائدة على الواجبات.

(وحقوق العباد كبدل المتلفات والمغصوبات وغيرهما) كالدية ونحوها (وهذه الحقوق تنقسم إلى أصل وخلف) أي هذه الحقوق كلها سواء كانت حق الله تعالى، أو حق العباد تنقسم إلى أصل وخلف.

(فالإيمان أصله التصديق والإقرار) كما هو مذهب الفقهاء (ثم صار الإقرار أصلاً مستبداً خلفاً عن التصديق في أحكام الدنيا) وذلك فيمن أكره على الإسلام فإنه يحكم بإيمانه، وإن عدم منه التصديق.

(وحقوق العباد كبدل المتلفات والمغصوبات وغيرهما) من الدية وملك المبيع والثمن وملك النكاح ونحوه (وهذه الحقوق) أي جنسها سواء كان حقاً لله، أو للعبد لا المذكور عن قريب (تنقسم إلى أصل وخلف) يقوم مقام الأصل عند التعذر (فالإيمان أصله التصديق، والإقرار جميعاً) عند الله تعالى (ثم صار الإقرار وحده أصلاً مستبدّاً خلفاً عن التصديق في حق أحكام الدنيا) بأن يقوم الإقرار مقامه في حق ترتب أحكامه، كما في المكره على الإسلام أجرى الإقرار مقام مجموع التصديق، والإقرار، وأن عدم التصديق منه.

(ثم صار أداء أحد الأبوين في حق الصغير خلفاً عن أدائه) أي بسبب التصديق، والإقرار من أحد الأبوين يثبت الإيمان في حق الولد الصغير على أنه خلف عن التصديق، والإقرار في حقه.

(ثم صار تبعية أهل الدار خلفاً عن تبعية الأبوين في إثبات الإسلام) في الذي سبى صغيراً، وأخرج إلى دار الإسلام وحدة، ثم تبعية السابي، حتى إن الصبي إذا وقع بالقسمة في سهم رجل من الجند في دار الحرب فمات يصلى عليه لثبوت حكم الإيمان له بالتبعية، وليس هذا خلفاً عن الخلف، بل كل ذلك خلف عن أداء الصغير، لكن البعض مرتب على البعض.

وذلك كالوارث فإنه خلف عن المورث، وإن كان الأقرب مقدماً فإن الابن مقدم على ابن الابن، فلا يكون ابن الابن عند عدم الابن خلفاً عن الابن، بل هو خلف عن الميت، ولا يعتبر أداء أحد الأبوين، مع أداء الصغير بنفسه إذ لا عبرة للخلف مع وجود الأصل، وكذلك في حق المعتوه والمجنون.

(وكذلك الطهارة بالماء أصل والتيمم خلف عنه) في حصول الطهارة التي هي شرط الصلاة.

(وهذا الخلف عندنا مطلق، وعند الشافعي رحمه الله ضروري) ولهذا لم

(ثم صار أداء أحد الأبوين في حق الصغير خلفاً عن أدائه) أي أداء الصغير الإيمان، حتى يجعل مسلماً بإسلام أحد الأبوين، ويجري عليه أحكامه بالميراث وصلاة الجنازة ونحوها (ثم صارت تبعية أهل الدار خلفاً عن تبعية الأبوين في إثبات الإسلام في الصبي) الذي سباه أهل الإسلام وأخرجوه إلى دارهم بحكم عليه بالإسلام في الصلاة عليه بحكم التبعية، وليس هذا خلفاً عن خلق، بل كل ذلك خلف عن أداء الصغير، لكن البعض مرتب على البعض (وكذلك الطهارة بالماء أصل والتيمم خلف عنه) وهذا القدر بلا خلاف (ثم هذا الخلف عندنا مطلق) حتى يرتفع الحدث بالتيمم، فتثبت به إباحة الصلاة إلى غاية وجود الماء.

(وعند الشافعي رحمه الله ضروري) أي لا يرتفع به الحدث أصالة، ولكن

يعتبر التيمم قبل دخول الوقت في حق أداء الفريضة، ولم يجوز أداء الفرضين بتيمم واحد، لأنه خلف ضروري، وشرط تحقق الضرورة بالحاجة إلى إسقاط الفرض عن ذمته، ولا ضرورة قبل الوقت، وباعتبار كل فريضة تتجدد ضرورة أخرى، ولم يجوز التيمم للمريض الذي لا يخاف الهلاك على نفسه، لأن الضرورة إنما تتحقق إذا خاف الهلاك على نفسه، وجوّز التحري في إناءين طاهر ونجس، لأن الضرورة لا تتحقق مع وجود الماء الطاهر، والوصول إلى الماء الطاهر ممكن بالتحري، فلا يصار إلى التيمم، وشرط طلب الماء، لأن الضرورة قبل الطلب لا تتحقق، وعندنا هو خلف مطلق عند العجز عن الأصل والخلف يؤدي حكم الأصل، فيثبت الحكم به على الوجه الذي يثبت بالأصل ما بقي العجز، ولهذا جوزنا جميع الصلوات به.

وقلنا في الإناءين لا يتحرى لأن التراب طهور مطلق عند العجز، وقد ثبت العجز بالتعارض لأنهما لما تعارضا تساقطا، فصارا كأن لم يكونا، والأصل فيه قوله عليه السلام: «التراب طهور المسلم، ولو إلى عشر حجج ما لم يجد الماء»، فبين أنه كالماء عند عدم الماء (لكن الخلافة بين الماء والتراب في قول أبي حنيفة، وأبي يوسف رحمهما الله.

وعند محمد وزفر بين: الوضوء والتيمم، وينبني عليه مسألة إمامة المتيمم المتوضئين) فعند محمد وزفر لا يؤم المتيمم المتوضئين، لأن التيمم لما كان خلفاً عن

يبيح الصلاة لضرورة الاحتياج، فلا يجوز بتيمم واحد صلاتان مكتوبتان، بل يجب لكل مكتوبة تيمم آخر، ثم استدرك من قوله هذا الخلف عندنا مطلق بقوله: (ولكن الخلافة بين الماء والتراب في قول أبي حنيفة، وأبي يوسف رحمهما الله) لأن الله تعالى قال: ﴿فإن لم تجدُوا مَاءً فتيمموا صَعِيداً طَيباً﴾[1] فجعل التراب خلفاً عن الماء.

(وعند محمد وزفر رحمهما الله بين الوضوء والتيمم) الحاصلين من الماء والتراب، لا بين المؤثرين، لأن الله تعالى أمر أوّلاً بالوضوء بقوله: ﴿فاغسلوا﴾ ثم أمر بالتيمم عند العجز عن الوضوء (ويبتني عليه) أي على هذا الاختلاف

---

(١) سورة المائدة: الآية ٦.

الوضوء كان المقتدى صاحب الأصل، والمتيمم صاحب الخلف، وليس لصاحب الأصل القويّ أن يبني صلاته على صاحب الخلف الضعيف، لأن بناء القويّ على الضعيف لا يجوز، كما لا يجوز اقتداء الراكع والساجد بالمومي.

وعندهما لما كان التراب خلفاً عن الماء في حصول الطهارة كان شرط الصلاة بعد حصول الطهارة موجوداً في حق كل واحد منهما بكماله، فيجوز اقتداء أحدهما بالآخر، كالماسح مع الغاسل، وقد يكون التيمم خلفاً ضرورياً في حال وجود الماء، وهو أن يخاف فوت صلاة الجنازة أن لو اشتغل بالوضوء، فالخلافة هنا بطريق الضرورة عند محمد رحمه الله، حتى إن من تيمم لجنازة وصلى عليها، ثم جيء بجنازة أخرى يلزمه تيمم آخر عنده، وإن لم يجد بين الجنازتين من الوقت ما يمكنه أن يتوضأ فيه.

وعند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله يجوز له أن يصلي على الجنائز، ما لم يدرك من الوقت مقدار ما يمكنه أن يتوضأ فيه على وجه لا تفوته الصلاة على جنازة، لأن تيممه قد صح فلا يزول إلا بالحدث، أو القدرة على استعمال الماء، ولم يوجد واحد منهما.

وله أن التيمم الذي صلى به على الجنازة الأولى بطل بعد الفراغ من الأولى لفوات الضرورة.

نعم قد جاءت ضرورة أخرى، لكنها لم تعتبر في حق بقاء تلك الطهارة.

ألا ترى أن صاحب العذر إذا خرج الوقت تنتقض طهارته، وإن دخل وقت آخر كما خرج الوقت لما أنها طهارة ضرورة، فكذا هنا الخلافة ضرورية عنده، فيبطل التيمم الواقع لتلك الصلاة، فيحتاج إلى تيمم آخر وعندهما لما لم

المذكور (مسألة إمامة المتيمم للمتوضئين) لأنه يجوز عند الشيخين رحمهما الله، فإن التراب، وإن كان خلفاً عن الماء، لكن التيمم ليس بخلف عن الوضوء، بل هما سواء، فيجوز اقتداء أحدهما بالآخر أيهما كان، ولا يجوز عند محمد وزفر رحمهما الله لأن التيمم لما كان خلفاً عن الوضوء كان المتيمم خلفاً عن المتوضيء، فلا

تكن الخلافة ضرورية تبقى الطهارة، لأنه خلف مطلق عند العجز عن استعمال الماء، وقد وجد إذ الكلام فيه وقيل هذه المسألة بناء على ما مر أن الخلفية بين التيمم والوضوء عنده وحصول الطهارة به لضرورة خوف فوت الصلاة، وقد انتهت بأداء الصلاة فينتهي حكمه.

غاية ما في الباب أن الجنازة الثانية إذا حضرت تحققت الضرورة أيضاً إلا أن الخلفية قد انتهت بالفراغ من الصلاة الأولى، لأن التيمم من الأفعال وهي أعراض لابقاء لها، وكما وجدت تلاشت واضمحلت، فلا يمكن إبقاء الخلفية وهو معدوم، وإنما بقيناه ضرورة أداء الصلاة، فلم يبق بعد الفراغ، منها، إذ الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها، وعندهما بين الماء والتراب وهما باقيان، لأنهما من الأعيان حال حضور الجنازة الثانية، فيمكن إبقاء الخلفية بينهما لتحقق الضرورة الحادثة، وإذا بقيت الخلفية بقيت الطهارة إذ شرط بقاء الطهارة بالتيمم بقاء الخلفية للتراب، وقد وجد فلا يجب عليه التيمم ثانياً، والصلاة والصوم خلفهما القضاء عند العجز عن الفدية، وفي الحج إحجاج الغير، وفي حقوق العباد قيمة المتلفات، أو مثلها.

والكلام في الأصل والخلف إنما يستقصي في المبسوط وغرضنا من إيراد هذا الكلام الإشارة إلى الأصل لما أن هذا الكتاب لبيان الأصول.

(والخلافة لا تثبت إلا بالنص، أو دلالته) يعني أن الخلف إنما يجب بما يجب به الأصل، والأصل لا يثبت إلا بالنص، أو دلالة النص لا بالرأي، وكذا الخلف، فهذا بيان الأصل (وشرطه عدم الأصل على احتمال الوجود ليصير السبب منعقداً للأصل، فيصح الخلف، فأما إذا لم يحتمل الأصل الوجود، فلا، ويظهر

يجوز الإقتداء بالأضعف (والخلافة لا تثبت إلا بالنص، أو دلالته) فلا تثبت بالرأي، كما لا يثبت الأصل به (وشرطه) أي شرط كونه خلفاً (عدم الأصل في الحال على احتمال الوجود ليصير السبب منعقداً للأصل) أولا فيصح الخلف (أما إذا لم يحتمل الأصل الوجود، فلا يصح الخلف عنه) وكذا إذا كان الأصل

هذا في يمين الغموس والحلف على مس السماء) أي شرط كونه خلفاً عدم الأصل للحال على احتمال الوجود ليصير السبب منعقداً للأصل، ثم بالعجز عنه يتحوّل الحكم إلى الخلف، فأما إذا لم يحتمل الأصل الوجود فلم ينعقد السبب موجباً للأصل، فلم يكن موجباً للخلف فإن اليمين الغموس لما لم تنعقد موجبة للأصل، وهو البر لم تنعقد موجبة لما هو خلف عنه، وهو الكفارة.

واليمين على مس السماء لما انعقدت موجبة للبر كانت موجبة لما هو خلف عن البر، وهو الكفارة، وكذلك سائر الأبدال لم تشرع إلاّ عند احتمال وجود الأصل، فالدمع، أو البزاق لما لم يكن موجباً للأصل، وهو الوضوء لم يكن موجباً لخلفه، وهو التيمم، والطلاق قبل الدخول لما لم يكن موجباً للأصل وهو العدّة بالإقراء، لم يكن موجباً للخلف، وهو الأشهر، وقد مر بيانه فيمن أسلم في آخر وقت الصلاة بعدما بقي منه مقدار ما لا يمكنه أن يصلي فيه، فإنه يجب القضاء خلفاً عن الأداء لإحتمال القدرة على الأداء بامتداد الوفت بوقف الشمس، كما كان لسليمان عليه السلام.

وعلى هذا الأصل قال أبو يوسف ومحمد: فيمن ادعى على آخر أنه قتل أباه عمداً وشهد الشاهدان على ذلك، وقضى به القاضي، وقتل المشهود عليه، ثم جاء المشهود بقتله حياً، فلوليّ المشهود عليه الخيار إن شاء ضمن الشهود، وإن شاء ضمن ولي المشهود بقتله، فإن اختار تضمين الولي لا يرجع على الشهود بالإجماع، وإن اختار تضمين الشهود يرجعون على الولي عندهما خلافاً لأبي حنيفة رحمه الله.

موجوداً بنفسه، فلا يصح الخلف أيضاً (وتظهر هذه) أي ثمرة احتمال الأصل للوجود (في يمين الغموس، والحلف على مس السماء) فإن في يمين الغموس لا تجب الكفارة إذ لا يتصور البر الذي هو الأصل، فإن زمان الماضي قد فات عن الحالف، ولا قدرة له عليه.

وفي الحلف على مس السماء يتصور البر، ويمكن لأن الأنبياء والملائكة يمسونه.

لهما أن سبب الملك للمضمون، وهو الدم وقد وجد وهـو التعدي إلى أداء الشهادة زوراً، والضمان حيث أدوا بـدل دم المشهود عليـه، والتعدي والضمـان سبب الملك، كـما في الغصب والمضمون، وهـو الدم محتمـل أن يكون مملوكـاً في الجملة غير مستحيل كمس السـماء، وهذا لأن كـون الدم حـراماً لا ينـافي كونـه مملوكاً، لجواز أن يكـون المحرم مملوكـاً كالعصـير إذ الخمر يبقى مملوكـاً، والدهن النجس مملوك، لكن السبب لما لم يؤثر بالإجماع في الأصـل عمل في بـدله، وهـو الدية، فلهذا يرجعون بالدية، وإن كان الأصل أن يـرجعوا بـدم المقتول لتعـذر العمل بالأصل، كمن غصب مدبراً فغصبه منـه آخر فمـات عند الثـاني، أو أبق من يـده، فإن المـولى إذا ضمن الغاصب الأول، يـرجع بـالضمان عـلى الغاصب الثاني، وإن لم يملك المدبر لأن السبب انعقد موجباً للأصل لأن ملك المدبر ممكن غير مستحيل، ولهذا إذا قضى القاضي بجواز بيعه، ينفـذ قضاؤه، فيثبت الخلف قائماً مقامه.

وكذلك إذا شهد الشهود بأن فلاناً كاتب هذا العبد بكذا، وقد أدى بـدل الكتابة، وقضى القاضي بعتقه، ثم رجعوا وضمنهم المولى قيمة المكاتب كـان لهم أن يرجعوا على المكاتب ببدل الكتابة، لأن السبب قد تقرر موجباً للأصـل، وهو الملك في المضمون لمصادفتـه محله، لأنه يستنـد إلى وقت التعدي، وهـو في ذلك الزمان مملوك، فيثبت به الخلف وهو الرجوع ببدل الكتابـة لتحقق العجز عـما هو الأصل، وهو ملك الرقبة.

وله أن الشهود مبلغـون حكماً بـطريق التسبب حيث أوجبوا القتـل عليهم بشهادتهم، والولي متلف حقيقـة لمباشـرة القتل، وهمـا سواء في ضمـان الديـة إذ المتسبب ضامن للدية عند الإنفراد كالمباشر، ثم إذا اختار تضمين المتلف حقيقة، وهو الولي لا يرجع على الشهود بشيء، لأنـه ضمن بجنايتـه من حيث الإتلاف، فكذا إذا اختار تضمين الشهود لا يـرجعون عـلى الولي، لأنهم ضمنـوا بجنايتهم بخلاف ما إذا شهدوا بالقتل خطأ، وأخـذ الولي الـدية فـإنهم يرجعـون إذا جاء المشهـود بقتله حياً لأنهم لا يضمنـون بالإتـلاف، لأن شهادتهم بنـاء على دعـوى

المدعي، والمدعي لم يدع حق الإتلاف، بل ادعى تملك الدية، وهم أوجبوا له ذلك، فكان وجوب الضمان ثمة باعتبار تملك المال على من ألزمه القاضي الدية، فإذا ضمن الولي كان هو المتملك، والمملوك سالم له، وإذا ضمن الشهود كانوا هم الذين تملكوا، والمملوك في يد الولي، وقد صرفه إلى حاجته فيرجعون عليه بما ملكوه، فالمضمون ثم المال وهو محتمل للملك، فيملك الشهود لوجود التعدي، والضمان وقولهما: إن السبب انعقد موجباً للأصل ممنوع لأن الدم لا يملك بالضمان بحال ولا يحتمل ذلك، فلا ينعقد السبب له، فبطل الخلف، ولأن الخلف يعمل عمل الأصل، والأصل هو الدم المتلف، وملك الدم هو ملك القصاص، والأصل بنفسه غير مضمون لو صار ملكاً أي لو ثبت ملك القصاص لا يكون مضموناً بنفسه.

ألا ترى أن من قتل من عليه القصاص، لا يضمن لمن له القصاص شيئاً، فكذلك خلفه وهو الدية، فإذا لم يكن مضموناً لا يثبت حق الرجوع، وفي المدبر الأصل مضمون لو كان ملكاً بأن كان حياً كذلك بدله..

فصل
وأما القسم الثاني

(وهو ما يتعلق به الأحكام المشروعة (فأربعة) الأول السبب) اعلم أن السبب لغة الطريق إلى الشيء، قال الله تعالى: ﴿وآتيناهُ مِن كل شَيءٍ سبباً فاتْبَع سَبباً﴾[1] أي طريقاً ويذكر بمعنى الباب، قال الله تعالى: ﴿لعلي أبلغ الأسباب أسباب السموات﴾[2] أي أبوابها، وقد يذكر بمعنى الحبل.

وللأولياء أيضاً ممكن بخرق العادة، ولكن العجز ظاهر في الحال، فتجب الكفارة له.

(وأما القسم الثاني) من التقسيم المذكور في أول الفصل، وهو ما يتعلق

(١) سورة الكهف: الآية ٨٤. (٢) سورة غافر: الآية ٣٦.

قـال الله تعـالى: ﴿فليمــدد بسبب إلى السـماء﴾[1] أي بحبــل إلى سقف البيت.

فالحاصل أن كل ما أداك إلى شيء فهو سبب إليـه، وهو في الشـريعة عبـارة عما يكون طريقاً إلى الشيء من سلكه وصل إليه فناله في طـريقه ذلـك لا بالـطريق، كمن سلك طريقاً إلى مكة كان وصوله إليها بمشيه في ذلك الطريق لا بالطريق.

وكذا الحبل الذي لا يوصل إلى الماء الذي في البئر بدونه لا يوصل به، بل باستقاء النازح بالحبل (وهو أقسام سبب حقيقي، وهو ما يكون طريقاً إلى الحكم من غير أن يضاف إليـه وجوب، ولا وجـود، ولا يعقل فيـه معاني العلل، ولكن يتخلل بينه وبين الحكم علة لا تضاف إلى السبب..

كدلالته إنساناً ليسـرق مال إنسـان، أو ليقتله) اعلم أن السبب الحقيقي:

بـه الأحكام (فـأربعة: الأول السبب، وهـو أقسام أربعـة) الأول (سبب حقيق، وهو ما يكـون طريقـاً إلى الحكم) أي مفضياً إليـه في الجملة، بخلاف العـلامة، فإنها دالة عليه لا مفضية إليه (من غير أن يضاف إليه وجوب الحكم) كما يضـاف ذلك إلى العلة.

(ولا وجـود) كما يضـاف ذلك إلى الشـرط، (ولا يعقل فيـه معـاني العلل) بوجه من الوجوه، بحيث لا يكون له تأثير في وجـود الحكم أصلاً، لا بـواسطة، ولا بغير واسطة إذ لو كان كذلك لم يكن سبباً حقيقياً بـل، سبباً لـه شبهة العلة، أو سبباً فيه معنى العلة، (لكن يتخلل بينه) أي بين السبب (وبـين الحكم علة لا تضاف إلى السبب) إذ لو كانت مضافـة إلى السبب، والحكم مضاف إليهـا لكان السبب علة العلة لا سبباً حقيقياً عـلى ما سيـأتي (كدلالـة إنسان عـلى مال إنسـان، أو نفسه ليسرقه، أو ليقتله) فإنها سبب حقيقي للسرقة والقتـل، لأنها تفضي إليه من غير أن تكون موجبة، أو موجدة له، ولا تأثير لها في فعل السرقة أصلاً لكن تخلل

---

(١) سورة الحج: الآية ١٥.

ما يكون طريقاً للوصول إلى الحكم، ولكن لا يضاف إليه الحكم وجوباً به بخلاف العلة، فإن الحكم مضاف إليها وجوباً بها، ولا وجود عنده، بخلاف الشرط فإن وجود الحكم يضاف إليه، ولا يعقل فيه معاني العلل من التأثير وغير ذلك، ولكن يتخلل بين السبب والحكم العلة التي يضاف الحكم إليها، وتلك العلة غير مضافة إلى السبب، كما لو دل إنسان سارقاً على مال إنسان حتى سرق، أو دل على قافلة حتى قطع الطريق عليهم، أو على نفس رجل حتى قتله، لم يضمن الدال شيئاً، لأن الدلالة سبب محض من حيث إنه طريق الوصول إلى المقصود، وقد تخلل بينه وبين حصول المقصود ما هو علة، وهو غير مضاف إلى السبب، وهو الفعل الذي باشره المدلول، ومثله دلالة الرجل في دار الإسلام قوماً من المسلمين على حصن في دار الحرب بوصف طريقه، ولم يذهب معهم فأصابوه بدلالته لم يكن الدال شريكاً في المصاب، لأنه صاحب سبب محض.

وكذا لو قال رجل لرجل: تزوج هذه المرأة فإنها حرة، فتزوجها وولدت له ولداً، ثم ظهر أنها كانت أمة لم يرجع على الدال بقيمة الولد، لأنه صاحب سبب محض، لأنه تخلل بين السبب وبين الحكم علة لا تضاف إلى السبب، وهو تزوجه إياها ووطؤه بخلاف ما إذا زوجها منه على أنها حرة، لأنه صار صاحب

بين الدلالة وبين السرقة علة غير مضافة إلى الدلالة، وهو فعل السارق المختار وقصده، إذ لا يلزم أن من دله أحد على فعل سوء يفعله المدلول البتة، بل لعل الله يوفقه على تركه مع دلالته.

فإن وقع منه السرقة، أو القتل لا يضمن الدال شيئاً لأنه صاحب سبب محض، لا صاحب علة، وعلى هذا فينبغي أن لا يضمن من سعى إلى سلطان ظالم في حق أحد بغير حق، حتى غرّمه مالاً، لأنه صاحب سبب محض، لكن أفتى المتأخرون بضمانه لفساد الزمان بالسعي الباطل، وكثرة السعاة فيه.

وأما المحرم الدال على صيد فإنما ضمن قيمته، لأنه ترك الأمان الملتزم بإحرامه، بفعل الدلالة كالمودع إذا دل السارق على الوديعة يضمن لكونه تاركاً

علة، لأن ما لزم عليه لزم بالإستيلاد، والإستيلاد ثابت بالتزويج، لأنه وضع له.

والمزوج صاحب العلة، فيضاف الحكم إليه، وكذا الموهوب له إذا استولد الموهوبة، ثم استحقت لم يرجع بقيمة الولد على الواهب، لأن هبته سبب محض لا يضاف إليه مباشرة الإستيلاد، لأن ملك الرقبة غير موضوع للإستيلاد، بخلاف ملك النكاح فإنه موضوع له لما عرف وقد تخلل بينه وبين الولد ما هو علّة وهو الاستيلاد وهو غير مضاف إلى السبب لما بينا، وكذا المستعير إذا تلف العين باستعماله، ثم ظهر الإستحقاق، وضمن قيمته لا يرجع بالقيمة على المعير، لأن الإعارة سبب محض للضمان، وليس بعلة، والعلة هلاك المستعار في يده، وقد تخللت العلة بين السبب وبين الحكم، وهو الإستعمال المفضي إلى التلف، بخلاف المشتري إذا استولدها، ثم استحقها مستحق فإنه يرجع بقيمة الولد على البائع، وإن كان البيع سبباً محضاً كالهبة لأن بمباشرة عقد الضمان قد التزم له صفة السلامة عن العيب، ولا عيب فوق الاستحقاق، وبمباشرة عقد التبرع لم يلتزم سلامة المعقود عليه عن العيب.

وقيل: إن ولاية الرجوع على البائع باعتبار الكفالة كان البائع صار كفيلاً عنه بما شرط عليه من البدن كأنه قال له: ضمنت لك سلامة الولد، وإن الولد حرّ بحكم يبقى، فإن لم يسلم لك فأنا ضامن لك ما يلزمك بسببه، وهذا الضمان لا يثبت في عقد التبرع، وإنما يثبت في عقد الضمان باشتراط البدن، لأن عقد المعاوضة يقتضي سلامة بإزاء سلامة، ولهذا لا يرجع بالعقد لأن ما ضمنه فهو قيمة ما سلم له، فلم يكن غرماً، لأن ما لزم بالعوض لا يسمى غرماً، فلم تصلح الكفالة به، لأنه إنما صار كفيلاً ضمناً للبيع، فيما لحقه من الخسران تحقيقاً للمساواة، ولم يلحقه، لأنه لزمه باستيفاء المنافع، فكيف يكون غرماً وهذا بخلاف دلالة المحرم على الصيد؟ فإنه يوجب الضمان عليه، وهي سبب محض في حق جناية الآخذ، لأن الدلالة في إزالة الأمن عن الصيد مباشرة لا تسبب، وقد التزم بعقد الإحرام أن لا يزيل أمنة، فتكون الإزالة جناية عليه، وهذا لأن

الصيد لا يبقى آمناً عن المدلول، إذا صحت الدلالة بأن صدقه في الدلالة، وإن لم يكن له علم بمكان الصيد، لأن أمانه بالبعد عن أيدي الناس وأعينهم غير أنها بعرض الانتفاض قبل القتل، فلذا لم يجب الضمان بنفس الدلالة حتى يتصل بها القتل، فهو نظير الجراحة التي يتوهم فيها الإندمال بالبرء على وجه لا يبقى لها أثر، فإنه يستأني فيها مع كون الجرح جناية ليتصور حكمها في حق الضمان، وكذلك إذا قلع سن إنسان فإنه يستأني سنة، فإن لم ينبت يجب الضمان، وإن نبت لا يجب بخلاف الدلالة على مال الغير، فإنه ليس بمباشرة عدوان، لأنه غير محفوظ بالبعد عن أيدي الناس وأعينهم، بل بأيدي الملاك والنواب ونظير المحرم المودع إذا دل سارقاً على سرقة الوديعة، فإنه يضمن لأنه جان على ما التزمه من الحفظ بالتضييع، لأنه بالدلالة يصير مضيعاً، فصار ضامناً بالمباشرة، لا بالدلالة تسبيباً، فكان حكم المحرم في الجناية على موجب العقد حكم المودع، فكان صيد الحرم مثل أموال الناس من قبل أن ضمان صيد الحرم إنما وجب لصيانة الأنس في الحرم، والحرم من بقاع الدنيا كالمسجد فإنه وإن كان لله تعالى، لكنه لما كان من بقاع الدنيا وجب في إتلافه ما يجب في إتلاف الأموال، فكذلك هذا وأموال الناس لا تضمن بالدلالة إلا بعقد يعقده، فيلتزم به الحفظ، فيصير بالدلالة مفوّتاً لما التزم، فيصير جانياً حينئذ، ومن دفع إلى صبي سكيناً، أو سلاحاً آخر ليمسكه للدافع فوجأ الصبي به نفسه لم يضمن الدافع، لأنه سبب محض اعترض عليه علة لا تضاف إليه بوجه، وهو قتل الصبي نفسه، وهذا لأن وجأه نفسه باختياره ودفع السلاح إليه غير موضوع للتلف، بل هو سبب له، لأنه لولا مناولته إياه لما أتلف نفسه.

وإذا سقط من يد الصبي على رجله فجرحه، كان ذلك على الدافع، لأن السقوط من يده مضاف إلى السبب، وهو مناولته إياه ولم يوجد فعل اختياري يقطع النسبة، فكان هذا سبباً في معنى العلة، فيضمن، وكذلك من حمل صبياً ليس منه بسبيل، أي لا ولاية له عليه بأن غصب صبياً إلى بعض المهالك كالحر، أو البرد، أو شاهق الجبل فعطب بذلك الوجه أي بواسطة الحر والبرد، وافتراس السبع كان عاقلة الغاصب ضامناً، فإن السبب هنا في معنى العلة باعتبار

الإضافة إليه، فإنه يقال: لولا تقريبه إياه إلى ذلك الموضع لما مات من ذلك الوجه، ولم يعترض عليه علّة يضاف الحكم إليها إذ تضمين الحرِ، أو البرد أو الأسد غير ممكن، ولو قتل الصبي في يد الآخذ رجلاً، وضمن عاقلة الصبي الدية لم يرجعوا بما ضمنوا على عاقلة الغاصب، لأنه تخلل بين التسبب ووجوب الضمان عليهم ما هو علة، وهو مباشرة الصبي القتل، وذلك غير مضاف إلى التسبب.

وكذلك إذا مات بمرض لم يضمن عاقلة غاصبه شيئاً، لأن التسبب ليس في معنى العلة، لأنه لا يقال: لولا أخذه إياه من يد وليه لم يمت من مرضه، ومن حمل صبياً ليس منه بسبيل على دابة كان هذا سبباً للتلف، لأن حمله على الدابة سبب للسقوط، فيضاف إليه ما لزمه بسبب السقوط، إذا لم يعترض عليه علة تقطع النسبة، فإن سقط منها وهي واقفة، أو سارت بنفسها ضمنه عاقلة الحامل سواء كان صبياً يستمسك، أي يقدر على الجلوس على الدابة من غير أن يمسكه أحد أو لا، لما ذكرنا وإن ساقها الصبي، وهو بحيث يصرفها أي يقدر على منع الدابة من السير انقطع التسبب بهذه المباشرة الحادثة.

وكذلك رجل قال لصبي: اصعد هذه الشجرة، وانقل ثمرتها لتأكل أنت، أو لنأكل نحن، ففعل، فسقط، فعطب، لم يضمن لأن كلامه تسبب، وقد تخلل بينه وبين السقوط ما هو علة وهو صعود الصبي الشجرة لمنفعة نفسه، حتى لو قال لآكل: أنا ضمن عاقلته ديته، لأنه صار سبباً في معنى العلة لما وقعت المباشرة له، فيلزمه ما يجب بسبب المباشرة، لأن الغرم بالغنم.

وفي قوله: لنأكل نحن وقعت المباشرة له من وجه دون وجه، فلم يجب الضمان بالشك (فإن أضيفت العلة إليه صار للسبب حكم العلة كسوق الدابة

للحفظ الملتزم (فإن أضيفت العلة المتخللة) بين السبب والحكم (إليه) أي إلى السبب (صار للسبب حكم العلة) في وجوب الضمان عليه، لأن الحكم حينئذ مضاف إلى العلة، والعلة مضافة إلى السبب، فكان السبب علة العلة، وهذا هو

وقودها) اعلم أن قود الدابة، أو سوقها سبب في معنى العلة، لأنه طريق الوصول إلى الإتلاف وليس بموضوع له ليكون علة فعلة التلف وطء الدابة، لكنه بمعنى العلة من حيث أن الإتلاف يضاف إليه فيقال: أتلفه بقود الدابة وسوقها، وهذا لأن سير الدابة مضاف إلى سائقها، وقائدها، ولهذا تمشي على طبع السائق والقائد فأضيف التلف الحاصل بوطء الدابة إليهما، وكذلك شهادة الشهود بالقصاص سبب لقتل المشهود عليه في حكم العلة، لأن الشهادة غير موضوعة للقتل في الأصل، لكنه طريق إليه وقضاء القاضي بعد الشهادة عن اختيار منه، وكذلك استيفاء الولي، ولهذا لا يوجب الكفارة وحرمان الإرث، وكذا لا يوجب عليهم القصاص، لأنها جزاء المباشرة، ولم توجد وقد سلم الشافعي رحمه الله هذا الذي ذكرنا إلا أنه يقول هو تسبب قوي من حيث إنه قصد به شخصاً بعينه، فصلح أن يكون موجباً للقود عليه، لأن فيه معنى العلة من حيث إن قضاء القاضي من موجبات الشهادة، والقتل مضاف إليه، بخلاف ما إذا وضع حجراً في الطريق، فإنه لا يجب القصاص هناك بالإجماع، والفرق له أن الشهود عينوا المشهود عليه، فجعل السبب المؤكد بالعمل الكامل بمنزلة المباشرة، ثم لم يعين أحداً للقتل ليكون قاصداً قتله تسبيباً.

والجواب أن شهادتهم ليست بمباشرة قتل بلا شك، والقاضي إنما يقضي

القسم الثاني من السبب، وفيه فائدة الإحتراز عن قوله: علة لا تضاف إلى السبب.

(كسوق الدابة وقودها) فإن كل واحد منهما سبب لتلف ما يتلف بوطئها في حالة السوق والقود، وقد تخلل بينه وبين التلف ما هو علة له، وهو فعل الدابة لكنه مضاف إلى السوق والقود، لأن الدابة لا اختيار لها في فعلها سيما إذا كان أحد سائقاً أو قائداً لها.

والعلة ليست صالحة للحكم فيضاف التلف إلى علة العلة، فيما يرجع إلى بدل المحل، وهو ضمان الدية والقيمة، وأما فيما يرجع إلى جزاء المباشرة، فلا يكون

عن اختيار منه، وكـذا الولي إنمـا باشر قتـل المشهود عليـه باختيـار منه، فكـانت شهادة الشهود تسبيباً في الحقيقة لكن القاضي لما قضى بشهادتهم، والولي لمـا باشر القتـل بقضاء القـاضي بشهادتهم أضيف القتـل إلى شهادتهم، فصـارت سبباً لـه حكم العلل، فيصلح لضمان المال، ولا يصلح لإيجاب ما هـو جزاء المبـاشرة، كالقود والحرمان والكفارة (واليمين تسمى سبباً مجازاً .

لكن لـه شبهة الحقيقـة حتى يبطل التنجيـز التعلق،

مضافاً إليها، فلا يحرم عن الميراث، ولا يجب عليه الكفارة والقصاص (واليمين) بالله تعالى بأن يقول: والله لأفعلن كـذا، أو لا أفعل كـذا، أو بالـطلاق والعتاق بأن يقول: إن دخلت الدار فأنت طالق، أو أنت حر (تسمى سبباً مجازاً) للكفارة والجزاء، وهذا هو القسم الثالث من السبب، وإنمـا كان سببـاً مجازاً لأن اليمـين شرعت للبر، والبر لا يكون قط طريقاً إلى الكفارة في اليمين بـالله وإلى الجزاء في اليمين بغير الله، لأنه مانع من الحنث، وبدون الحنث لا تجب الكفارة، ولا ينزل الجـزاء، ولكن لما كـان يحتمل أن يفضي إلى الحكم عنـد زوال المانـع سمي سبباً مجازاً باعتبار مايؤول إليه.

وعنـد الشـافعي رحمـه الله: اليمـين بـالله والمعلق بـالشـرط سبب حقيقي للكفارة، والجزاء في الحال، ولكن الحكم تأخر إلى زمان الحنث، ووجـود الشرط كما مر في الوجوه الفاسدة.

(ولكن لـه شبهة الحقيقـة) أي ليس هـو بمجـاز خـالص، بـل مجاز يشبـه الحقيقة، وعند زفر مجاز محض خـال عن شبهة الحقيقة فمذهبنا بين الإفراط الذي ذهب إليه الشافعي رحمه الله، والتفريط الـذي ذهب إليه زفـر رحمه الله، وثمـرة الخـلاف بيننا، وبـين زفر رحمـه الله هي ما ذكـره بقـولـه: (حتى يبـطل التنجيـز التعليق) عندنا لا عنده، وصورته ما إذا قـال لامرأتـه: إن دخلت الدار، فـأنت طالق ثلاثاً، ثم طلقها ثلاثاً منجزة، فتزوّجت بـزوج آخر، ودخـل بها وطلقهـا، ثم عادت إلى الأوّل بالنكاح، ووجد دخـول الدار لم تـطلق عندنـا، وتطلق عنـد

لأن قدر ما وجد من الشبهة لا يبقى إلا في محله، كالحقيقة لا تستغني عن المحل، فإذا فات المحل بطل..

بخلاف تعليق الطلاق بالملك في المطلقة ثلاثاً، لأن ذلك الشرط في حكم

زفر رحمه الله، لأن عنده لم يوجد قوله: أنت طالق وقت التعليق إلا مجازاً محضاً، ليس له شوب الحقيقة قط، فلا يطلب محلاً موجوداً يبقى ببقائه، لأنه يمين، ومحلها ذمة وهي موجودة فإذا وجد الشرط بعد النكاح الثاني، فكأنه حينئذ قال: أنت طالق، فيقع الطلاق.

وعندنا لما كان قوله أنت طالق وقت التعليق موجوداً مجازاً يشبه الحقيقة، فلا بد له من محل موجود كالحقيقة، وقد فات المحل بالتنجيز فلا يبقى قوله: أنت طالق، وهذا معنى قوله: (لأن قدر ما وجد من الشبهة لا يبقى إلا في محله كالحقيقة لا تستغني عن المحل، فإذا فات المحل بطل).

والحاصل أن الشبهة تجري مجرى الحقيقة عندهم في طلب المحل في أكثر المواضع احتياطاً كالمغصوب، فإن الأصل فيه الرد، ثم الضمان إلى القيمة، أو المثل بعد الهلاك، ولكن مع وجود المغصوب للغصب، شبهة إيجاب القيمة حتى صح الإبراء عن القيمة، والرهن والكفالة بها حال قيام العين، ولو لم يكن لها ثبوت بوجه ما لما صحت هذه الأحكام، فكذا للإيجاب في عين حال التعليق شبهة التنجيز في اقتضاء، المحل، فعند فوات المحل يبطل.

وزفر رحمه الله لم يتنبه لهذا التدقيق وقاس المسألة المذكورة على ما إذا علق طلاق المطلقة الثلاث، أو الأجنبية بالملك بأن قال: إن نكحتك فأنت طالق؟ فإن المحل ليس بموجود ابتداء، مع أنه يقع الطلاق بعد وجود الشرط، فلأن يبقى انتهاء في المتنازع فيه أولى بأن يقع الطلاق حينئذ، فأجاب عنه المصنف رحمه الله بقوله: (بخلاف تعليق الطلاق بالملك في المطلقة ثلاثاً لأن ذلك الشرط في حكم العلل(يعني أن الشرط وهو النكاح في حكم العلة للطلاق، لأنه علة لصحة التعليق، وهو علة لوقوع الطلاق، فكان هو علة العلة.

العلل، فصار معارضاً لهذه الشبهة السابقة عليه) اعلم أن قولك: أنت طالق إن دخلت الدار، أو أنت حر إن دخلت الدار، يسمى سبباً للطلاق والعتاق مجازاً، لأن هذا في الحال عقد اليمين، وهو مانع عن شرط الحنث، لأنه بالتعليق يمنع نفسه عما يقع الطلاق والعتاق عند وجوده.

وكذلك النذر المعلق بشرط لا نريد كونه سبباً لوجود المنذور مجازاً لأنه يقصد به منع ما يجب المنذور عند وجوده، وهو تحقيق الشرط، وكذا اليمين بالله تعالى يسمى سبباً للكفارة مجازاً، لأن أدنى درجات السبب أن يكون طريقاً للوصول إلى المقصود.

واليمين مشروعة للبر وذلك ليس بطريق للجزاء، ولا للكفارة إذ الكفارة إنما تجب بعد الحنث واليمين مانعة من الحنث، لأنها موجبة لضدّه وهو البر، ولكنه لما كان يعرض أنه يزول المانع ويصير طريقاً للوصول إلى وجوب الكفارة بعد الحنث سمي سبباً مجازاً تسمية بما يؤول إليه، كما في قوله تعالى: ﴿إنك ميت وإنهم ميتون﴾[1] وقوله: ﴿ليبلونكم الله بشيء من الصيد تناله أيديكم﴾[2] قيل ما تناله الأيديُ البيض، وقوله: ﴿إني أراني أعصر خمراً﴾[3] أي عنباً، وهذا عندنا وعند الشافعي رحمه الله هو سبب بمعنى العلة حتى أبطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك، لأنه لا بد للعلة من المحل، ولا محل قبل الملك.

(فصار) التعليق بشرط هو في حكم العلل (معارضاً لهذه الشبهة السابقة عليه) وهي شبهة وقوع الجزاء وثبوت السببية للمعلق قبل تحقق الشرط.

والحاصل أن شبهة وقوع الجزاء قبل الشرط تقتضي وجود المحلية، وشبهة التعليق بما له حكم العلة تقتضي عدم المحلية، لأن الحكم لا يوجد قبل العلة، بل بعدها فلما تعارضتا تساقطتا، فلهذا لا يحتاج ههنا إلى المحل

---

(١) سورة الزمر: الآية ٣٠.
(٢) سورة المائدة: الآية ٩٤.
(٣) سورة يوسف: الآية ٣٦.

وعندنا يجوز هذا التعليق لأنه ليس بطلاق، ولا سبب للطلاق، فلا يشترط لصحة إنعقاده شرط الطلاق، وهو ملك النكاح وإنما هذا تصرف يمين فيعتبر للحال كون المتصرف من أهل اليمين، وقد وجد ولهذا المجاز عندنا شبهة الحقيقة حكماً، خلافاً لزفر.

ويظهر هذا في تنجيز الثلاث بعد صحة التعليق فإنه مبطل للتعليق عندنا، لأن التعليق يمين، واليمين شرعت للبر فلم يكن بدّ من أن يصير البر مضموناً بالجزاء على معنى أنه لو فات البر يلزمه الجزاء، ليكون وجوب الجزاء مانعاً من تفويت البر، فيكون واجب الرعاية، وإذا صار مضموناً بالجزاء صار لما ضمن به البر للحال شبهة الوجوب، فإذا حلف بالطلاق كان البر هو الأصل والبر مضمون بالطلاق كالمغصوب مضمون بقيمته، فيكون للغصب حال قيام العين شبهة وجوب القيمة، ولهذا لو كفل به إنسان صح.

ولو أبرأ الغاصب صح قبل هلاك المغصوب، ولولا ذلك لما صح لأنه إبراء عن العين، أو إبراء قبل الوجوب، فكذلك هنا تثبت شبهة وجوب الطلاق، فإذا كان كذلك لم تبق الشبهة إلا في محله كالحقيقة لا يستغنى عن المحل، وتنجيز الثلاث قد فات المحل فبطلت.

وزفر يقول: ليس في التعليق شبهة السببية للحكم، وإنما هو تصرف آخر، وهو اليمين ومحله الذمة، وإنما شرط الملك في الحال أي في حال التعليق، وإن لم يكن تطليقاً لا حقيقة ولا شبهة، ليترجح جانب الوجود على جانب العدم، إذ الجزاء لا بد من أن يكون مخيفاً، وذلك بأن يكون غالب الوجود عند وجود الشرط، أو متيقن الوجود عند الشرط وذلك بأن يكون في الملك، أو مضافاً إلى الملك، لأن الظاهر في كل ثابت بقاؤه، فإذا وجد الملك عند التعليق وصح التعليق صار زوال الحل في المستقبل من حيث إنه لا ينافي وجود الحل عند وجود الشرط، وزوال الملك سواء، ثم زوال الملك لا يبطل التعليق، فكذا زوال الحل.

ولهذا لو علق الطلاق بالنكاح بعد التطليقات الثلاث صح، مع أن صفة

الحل معدومة.

والجواب عن هذا أن النكاح علة لملك الطلاق إذ الطلاق إنما يستفاد بالنكاح، فصار ذلك معارضاً لهذه الشبهة السابقة عليه، أي صار كونه معلقاً، بما هو علة معنى معارضاً لشبهة كونه تطليقاً في الحال.

وهذا لأن تعليق الحكم بما هو علته لا يصح، كما لو قال: إن أعتقتك فأنت حر، فلم يصح هذا التعليق من حيث إنه تطليق، لكونه تعليق الحكم بما هو علته معنى، فلم يشترط قيام المحل، لأنه إنما يشترط لشبهة التطليق.

وهذه الشبهة قد بطلت فيبقى يميناً مطلقة، ومحله ذمة الحالف، فإذا وجد الشرط انحل الجزاء، وبيان المعارضة أن شبهة التطليق في الحال تقتضي المحلية في الحال، وكونه معلقاً بما هو علة ملك الطلاق، يمنع من اقتضائه ذلك لأنه يقتضي بطلانه، فصارا معارضين، وقوله لهذه الشبهة السابقة عليه أي لشبهة التطليق السابقة على وجود الشرط.

وقول فخر الإسلام رحمه الله في أحد تقريريه: فيصير قدر ما ادعينا من الشبهة مستحقاً به، أي مدفوعاً به، يقال: هذا الماء مستحق بالشرب.

(والإيجاب المضاف سبب للحال، وهو من أقسام العلل) لما نبين في تقسيم العلة أن كل إيجاب مضاف إلى وقت فهو علة إسماً ومعنى، لا حكماً، لكنه يشبه الأسباب.

ولهذا قلنا: إذا صام المتمتع الأيام السبعة قبل الرجوع من منى لم يجز، لأن

(والإيجاب المضاف سبب للحال) مقابل للإيجاب المعلق، يعني أن الإيجاب المعلق بالشرط، وهو قوله: إن دخلت الدار فأنت طالق، يكون سبباً في حال وجود الشرط، والإيجاب المضاف إلى الوقت بأن يقول: أنت طالق غداً سبب للحال، لكن تأخر حكمه إلى الغد (وهو من أقسام العلل) في الحقيقة، وإنما يعد سبباً باعتبار الإضافة، فيمكن أن يكون هذا هو القسم الرابع للسبب.

الله تعالى قال: ﴿وسبعة إذا رجعتم﴾ علق بشرط الرجوع، فلم يجز التعجيل قبله، **لأن المعلق بالشرط عدم قبل وجود الشرط، ولو عجل المسافر الصوم قبل الإقامة** يجوز لأن الله تعالى قال: ﴿فعدة من أيام أخر﴾[1] أضافه إلى وقت ولم يعلقه بالشرط، فلم تعدم السببية معنى قبل وجود الوقت، كما عدمت السببية معنى، ثم بالتعليق بالشرط، فلم يخرج الشهر من أن يعتبر سبب الوجوب كنصاب الزكاة قبل الحول.

(وسبب له شبهة العلة كما ذكرنا) في اليمين بالطلاق والعتاق، وقد مر أن لهذا المجاز شبهة العلة، ومثله رجل له امرأتان صغيرة وكبيرة فأرضعت الكبيرة الصغيرة وحرمتا على الزوج، فإن الزوج يغرم للصغيرة نصف صداقها، ويرجع به على الكبيرة إن تعمدت الفساد بأن عملت بالنكاح، وقصدت بالإرضاع الفساد، فإن لم تتعمد فلا يرجع عليها، لأن ثبوت الحرمة بالإرتضاع، وذلك وجد من الصغيرة إلا أن إلقام الثدي إياها سبب من الكبيرة، وله شبهة العلة من حيث أن الحكم يضاف إليه وجوداً عنده، وقد كانت متعدية في ذلك حين تعمدت الفساد، فيلزمها ضمان العدوان.

(والثاني العلة) وهي في اللغة عبارة: عن المغير، ومنه سمي المرض علة، والمريض عليلاً، لأن بحلوله يتغير حال الشخص من القوة إلى العجز، فكل وصف حل بمحل، وتغير به حاله، فهو علة، وصار المحل معلولاً كالجرح مع المجروح، وغير ذلك وهو في الشريعة (ما يضاف إليه وجوب الحكم ابتداء)

ويمكن أن يكون الرابع هو قوله: (وسبب له شبهة العلة كما ذكرنا) في اليمين بالطلاق والعتاق، وهو الذي يسمى سبباً مجازياً في السابق، ومن ههنا ذهب بعضهم إلى أن أقسام السبب ثلاثة: السبب الحقيقة، وسبب في معنى العلة، وسبب مجازي، لأن الإيجاب المضاف من أقسام العلة في الحقيقة، والسبب الذي له شبهة العلة هو السبب المجازي بعينه.

(والثاني العلة وهو ما يضاف إليه وجوب الحكم ابتداء) أي بلا واسطة،

---

(١) سورة البقرة: الآية ١٨٥.

وفيه احتراز عن علة العلة، وعن الشرط، وعن السبب، والعلامة يعرف بالتأمل إن شاء الله تعالى، وهو كالنكاح فهو علة للحل شرعاً، والقتل العمد فهو علة لوجوب القصاص شرعاً، والبيع فهو علة للملك شرعاً، لكن علل الشرع غير موجبة بذواتها، بل الشرع جعلها موجبة لهذه الأحكام، فذواتها كانت موجودة قبل ورود الشرع، ولم تكن موجبة للأحكام بخلاف العلل العقلية، فإنها لا تنفك عن أحكامها، وإنما الموجب للأحكام هو الله تعالى إلا أن إيجابه لما كان غيباً عنا نسب الوجوب إلى العلل، فصارت موجبة في حقنا تيسيراً علينا لجعل الشرع إياها كذلك، وهذا كأجزية الأعمال، فالمعطي للجزاء هو الله تعالى بفضله، ثم جعل ذلك مضافاً إلى عمل العامل لقوله: جزاء بما كانوا يعملون، فهذا هو المرضي من المذهب لا كما ذهبت إليه الجبرية من إلغاء العمل أصلاً، ولا كما ذهبت إليه القدرية من الإضافة إلى العمل حقيقة، وجعل العمل موجباً بنفسه، والدليل على المذهب المرضيّ ما روي عن النبي عليه السلام أنه قال: «لن يدخل أحدكم الجنة إلا بفضله، قيل: ولا أنت يا رسول الله قال: ولا أنا إلّا أن يتغمدني الله برحمته».

وقول فخر الإسلام رحمه الله: وكذلك العقاب يضاف إلى الكفر من هذا الوجه مشكل لأن الحكمة تقتضي تعذيب الكافر على كفره، وترك التعذيب ليس بحكمة، كذا ذكره الشيخ أبو منصور رحمه الله في التأويلات.

والحاصل أن الجبرية يقولون: لا فعل من العبد أصلاً، والكل من الله تعالى والقدرية يقولون: العبد خالق أفعاله خيرها وشرها، فيكون فعله موجباً بنفسه، كما كان موجوداً بنفسه، فيضيفون الثواب والعقاب إلى فعله.

وعندنا فعله ليس بموجب بنفسه، كما لم يكن هو موجداً، فكذا العلل لا تكون موجبة بنفسها، بل بجعل الله تعالى إياها كذلك، وأجمع الفقهاء على أن الشاهد بعلة الحكم إذا رجع نسب إليه الإيجاب، حتى صار ضامناً، كما لو شهدوا أنه قال لعبده: إن دخلت الدار فأنت حر، وتحقق الشرط وقضي بعتقه، ثم رجعوا ضمنوا قيمة العبد لمولاه.

(وهي سبعة أقسام: علة اسماً وحكماً ومعنى) وهو الحقيقة في الباب (كالبيع المطلق للملك) فهو علة إسماً لأنه موضوع لهذا الموجب، وهذا الموجب

إحتراز عن السبب، والعلامة، وعلة العلة وهو يعم العلل الموضوعة كالبيع والنكاح، والعلل المستنبطة بالإجتهاد (وهو سبعة أقسام) لأن العلل الشرعية الحقيقية تتم بثلاثة أوصاف:

أحدها: أن تكون علة إسماً بأن تكون موضوعة للحكم، ويضاف الحكم إليها ابتداء.

والثاني: أن تكون علة معنى بأن تكون مؤثرة في الحكم.

والثالث: أن تكون حكماً بحيث يثبت الحكم بعد وجودها من غير تراخ، فإذا وجدت هذه الأوصاف الثلاثة في شيء واحد كان علة كاملة تامة وإلا فناقصة، فباعتبار استكمال هذه الأوصاف وعدمه ينبغي أن تكون الأقسام سبعة بهذه الوتيرة:

الأول: ما يكون إسماً ومعنى وحكماً، وهو الجامع للأوصاف.

والثاني: ما يكون اسماً لا معنى، ولا حكماً.

والثالث: ما يكون معنى لا إسماً ولا حكماً.

والرابع: ما يكون حكماً لا إسماً ولا معنى فهذه الثلاثة ما يوجد فيها وصف ويعدم وصفان.

والخامس: ما يكون إسماً ومعنى لا حكماً.

والسادس: ما يكون إسماً وحكماً لا معنى.

والسابع: ما يكون معنى وحكماً لا إسماً.

فهذه الثلاثة ما يوجد فيها وصفان ويعدم وصف، لكن المصنف رحمه الله لم يذكر ما هو معنى لا إسماً ولا حكماً، وما هو حكماً لا إسماً، ولا معنى وذكر عوضهما علة في حيز الأسباب.

ووصفاً له شبهة العلل كما ستطلع عليه في أثناء الكلام، إذا عرفت هذا فالآن نشرع على ما قسمه المصنف رحمه الله فنقول: الأول (علة إسماً ومعنى وحكماً كالبيع المطلق للملك) أي العاري عن خيار الشرط، فإنه علة إسماً، لأنه

مضاف إليه لا بواسطة ومعنى، لأنه مؤثر فيه، وهو مشروع لأجل هـذا الموجب، وحكماً لأنه يثبت به الحكم عند وجـوده، ولا يتراخى عنـه، ومثله النكاح للحـل والقتل للقصاص، والإعتاق لزوال الرق وثبوت الحرية (وعلة إسماً لا حكماً، ولا معنى كالإيجاب المعلق بالشرط) كما مر من تعليق الطلاق والعتاق بالشرط واليمين قبـل الحنث، فإنها علة إسـماً لأن الحكم يضاف إليهـا، فيقال: كفـارة اليمـين، ولكن الحكم لم يثبت به في الحال، فلم يكن علة حكماً، وهو غـير مؤثر في ذلـك الحكم قبل الشرط، بل هو مانع من ثبوته لما مر فلم يكن علة معنى.

(وعلة إسـماً ومعنى لا حكماً كـالبيع بشـرط الخيار) لأن الشـرط دخل عـلى الحكم دون السبب، وهـو أصل البيـع إذ القياس أن لا يجـوز إشتراط الخيـار في البيع للغرر والخطر، وإنما جوّزناه بـالحديث مخـالفاً للقيـاس، ولو أدخلنـا الشرط على أصل السبب لدخل على الحكم ضرورة.

ولـو أدخلناه عـلى الحكم لم يكن داخـلاً عـل أصـل السبب، فكـان معنى الغـرر والخطر في هـذا أقل، فكـان أولى فبقي السبب مطلقـاً، فكـان علة إسـماً

موضوع للملك، والملك مضاف إليه، ومعنى لأنـه يؤثر فيـه وهو مشـروع لأجله وحكماً لأنه يثبت الملك عند وجوده بلا تراخ.

(و) الثاني (علة إسماً لا حكـماً، ولا معنى كالإيجـاب المعلق بالشـرط) وهو الـذي أدخله فيـما سبق في السبب المجـازي مثـل قـولـه: أنت طـالق إن دخلت الدار، فإن قـوله: أنت طـالق علة، إسماً لـوقوع الـطلاق، فإنـه موضـوع له في الشرع، ويضاف الحكم إليه عند وجـود الشرط، وليس علة حكـماً، لأن حكمه يتأخر إلى وجود الشرط، ولا معنى إذ لا تأثير له فيه قبل وجود الشرط، ومن هذا القبيل اليمين بالله تعالى للكفارة على ما قالوا.

(و) الثـالث (علة إسماً ومعنى لا حكماً كـالبيع بشـرط الخيار) فـإنـه علة للملك إسماً، لأنه موضوع له ومعنى لأنه هو المؤثر في ثبوت الحكم لا حكماً، لأن ثبوت الملك متأخر إلى إسقاط الخيارة.

ومعنى، لا حكماً ودلالة كونه علة لا سبباً أن المانع إذا زال وجب الحكم به من حين الإيجاب حتى إذا سقط الخيار يثبت الملك للمشتري من وقت العقد حتى يملك المبيع بزوائده المتصلة والمنفصلة، ولو كان سبباً لم يكن كذلك، فإن المسبب يثبت مقصوداً لا مستنداً إلى وقت وجود السبب.

(والبيع الموقوف) فهو علة للملك إسماً لوجود الإيجاب والقبول الموضوعين لهذا الموجب ومعنى، لأنه مؤثر في حق إيجاب الحكم في الجملة، وهذا لأنه منعقد شرعاً بين المتعاقدين، لإفادة حكمه، ولا ضرر فيه على الغير لما عرف في موضعه لا حكماً، لأن حكمه، وهو الملك الثابت تراخى لمانع وهو عدم رضى المالك، وفي ثبوت الملك في الحال إضرار بالمالك من حيث خروج المبيع عن ملكه بدون رضاه، فإذا زال المانع، ووجدت الإجازة منه استند الحكم إلى وقت العقد، حتى يملك المشتري بزوائده، فيظهر أنه كان علة لا سبباً لما مر.

(والإيجاب المضاف إلى وقت) بأن يقول: لله عليّ أن أتصدق بدرهم غداً، فإنه علة إسماً ومعنى، حتى لو تصدق به اليوم جاز عن المنذور لا حكماً، لأنه لم يلزمه الحكم في الحال، لكنه يشبه الأسباب من حيث إنه لا يستند الحكم إلى زمان الإضافة، بل يكون مقتضياً، ولهذا قال أبو يوسف رحمه الله في النذر بالصلاة والصوم إذا أضافه إلى وقت في المستقبل، يجوز تعجيله قبل ذلك الوقت، لوجود العلة إسماً ومعنى، وإن تأخر حكم وجوب الأداء إلى مجيء ذلك الوقت بمنزلة الصوم في حق المسافر.

(والبيع الموقوف) عطف على البيع بشرط الخيار ومثال ثان له، وهو أن يبيع مال غيره بغير إجازته، فإنه علة إسماً ومعنى للملك لا حكماً لتراخي الملك إلى زمان إجازة المالك.

(والإيجاب المضاف إلى وقت) مثال ثالث له مثل قوله: أنت طالق غداً، وهو الذي سبق في أقسام السبب، فإنه علة إسماً ومعنى، لوقوع الطلاق، لا حكماً لتأخره إلى زمان أضيف إليه.

وقال محمد رحمه الله: لا يجوز اعتباراً لما يوجبه العبد على نفسه في وقت بعينه، بما أوجب الله تعالى عليه في وقت بعينه، (ونصاب الزكاة في أول الحول) فإنه علة للوجوب إسماً لأنه وضع له ومعنى، لكونه مؤثراً في حكمه إذ الغنا يوجب المواساة لا حكماً، لأن الزكاة لا تجب إلا بعد الحول، فلما تراخى حكمه أشبه الأسباب، وهذا لأن ركن العلة قد وجد إسماً ومعنى، وتراخى عنه وصفه، وهو النماء، لأنه إنما جعل علة بصفة النماء فيتراخى الحكم إلى وجوده، وأقيم الحول مقامه، لكونه ممكناً من الإستنماء، فشرط صفة البقاء حولاً لتحقيق النمو، وصار المال المعد للنموّ أصل العلة، والحول وصفاً لها.

ومتى تم الحول صار ذلك النصاب من أول الحول متصفاً بأنه حوليّ فإذا استند الوصف إلى أول النصاب استند الحكم، وهو الوجوب إلى أوله أيضاً، فلهذا صح أداء الحكم قبل الوصف، ولكن لا يكون المؤدي زكاة للحال لعدم وصف العلة، فإذا تمّ الحول جاز المؤدي عن الزكاة باعتبار أن الأداء وجد بعد وجود العلة، ولو كان المؤدي سبباً محضاً لم يكن المؤدي قبل وجود العلة محسوباً من الزكاة، كالمؤدي قبل كمال النصاب.

ولما كان متراخياً إلى ما ليس بحادث به، وهو الحول لأنه لا يحدث بالمال، وكذا النماء الذي أقيم الحول مقامه لا يحدث بالنصاب، بل بالتجارة لم يكن علة العلة.

ولما كان متراخياً إلى ما هو شبيه بالعلل، وهو النماء، لأنه أمر معنوي، كالعلة كان للنصاب شبه بالأسباب، لأنه لو كان متراخياً إلى ما هو علة حقيقة، كان الأوّل سبباً حقيقة، فلما تراخى إلى ما هو شبيه بالعلل، كان الأول شبيهاً بالأسباب.

(ونصاب الزكاة قبل مضي الحول) مثال رابع له فإنه أيضاً علة إسماً، لأنه وضع لوجوب الزكاة، ويضاف إليه الوجوب بلا واسطة، ومعنى لأنه مؤثر في وجوب الزكاة إذ الغنا يوجب الإحسان، وهو يحصل بالنصاب لا حكماً لتأخر وجوب الأداء إلى حولان الحول.

ولما كان متراخياً إلى وصف لا يستقل بنفسه، وهو النماء إذ النماء وصف المال يقال: مال نام أشبه العلل، لأن السبب الحقيقي ما يكون الحكم متراخياً إلى ما يستقل بنفسه، وشبه كون النصاب علة غالب على شبه كونه سبباً، لأن النصاب أصل، والنماء وصف.

والأصل راجح على الوصف ومن حكمه أنه لا يظهر وجوب الزكاة في أول الحول قطعاً، لفوات وصف العلة، بخلاف البيع بشرط الخيار والبيع الموقوف، لأن العلة موجودة ثمة، ولم يفت وصف منها فثبت الحكم من زمان العلة عند زوال المانع، ولما أشبه النصاب العلل، وكان ذلك أصلاً كان الوجوب ثابتاً من الأصل في التقدير لما مر أن الأصل صار موصوفاً به في الإبتداء، حتى صح التعجيل، لكن ليصير زكاة بعد الحول حتى إذا لم يكن النصاب تاماً عند الحول يكون المؤدي تطوّعاً (وعقد الإجارة) فهو علة للملك لمنفعة إسماً لأنه يضاف إليه ومعنى لما ذكرنا، ولهذا صح تعجيل الأجرة لوجود العلة اسماً ومعنى، فلم يكن متبرعاً لا حكماً، لأن المنفعة معدومة، ولهذا لم يثبت الملك في الأجرة لعدم العلة حكماً، لكنه يشبه الأسباب لما فيه من معنى الإضافة، حتى لا يستند حكمه لما عرف أن الإجارة عقد مضاف إلى وقت وجود المنفعة.

وإنما أقيمت العين مقام المنفعة ليرتبط الإيجاب بالقبول ففيما وراءه بقي على الأصل، وهو أن ينعقد العقد عند حدوث المنفعة شيئاً فشيئاً.

(وعقد الإجارة) مثال خامس له: فإنه أيضاً علة للملك المنفعة اسماً لأنه وضع له، والحكم يضاف إليه ومعنى، لأنه مؤثر فيه.

(ولهذا صح تعجيل الأجرة قبل العمل لا حكماً، لأن حكمه، وهو ملك المنافع يوجد شيئاً فشيئاً إلى انقضاء الأجل، وهي معدومة الآن والمعدوم لا يصلح أن يكون محلاً للملك، فلا يكون علة حكماً.

(وعلة في حيز الأسباب لها شبه بالأسباب. .

كشراء القريب) فإنه لما كان علة للملك، والملك في القريب علة العتق، فيكون الحكم مضافاً إلى الأول بواسطته، فمن حيث إنه لم يوجب إلا بواسطة العلة كان سبباً، وكذا الرمي يوجب تحرك السهم ومضيه في الهواء، وذا علة الوصول إلى المحل، وذا علة نفوذه فيه، وذا علة موته، فكانت هذه الواسطات من موجبات الرمي، فكان الرمي علة القتل بهذه الواسطات حتى يجب القصاص على الرامي، ولما تراخى الحكم عنه أشبه الأسباب.

(ومرض الموت) فإنه علة للحجر عن التبرعات فيما هو حق الوارث حتى يبطل تبرعه بما زاد على الثلث إذا مات إسماً ومعنى لا حكماً، لأن حكمه يثبت به بوصف الإتصال بالموت، لأن العلة الحاجرة عن التبرع بما زاد عن الثلث مرض مميت، لا نفس المرض، فأشبه الأسباب من هذا الوجه، وهذا أشبه بالعلل من النصاب، لأن الموت يحدث من المرض بترادف الآلام وتوالي الضعف، أما الوصف في باب الزكاة، فلا يحدث من النصاب، ولأنه معنوي بخلاف النصاب، وكذا الجرح علة لوجوب الكفارة إسماً ومعنى، لا حكماً، لأن حكمه تراخى إلى وصف السراية، فكان الموجود قبل السراية علة تشبه السبب، حتى

(و) الرابع (علة في حيز الأسباب) يعني (لها شبه بالأسباب) فهو تفسير لما قبله،وذكر المصنف له ثلاثة أمثلة فقال(كشراء القريب) فإنه علة للملك، والملك في القريب علة للعتق، فيكون العتق مضافاً إلى الأول بواسطته، فمن حيث إنه علة العلة كان علة، ومن حيث إنه توسط بينهما الواسطة، كان شبيهاً بالأسباب.

(ومرض الموت) فإنه علة لتعلق حق الورثة بالمال، وهو علة لحجر المريض عن التبرع بما زاد على الثلث، فيكون كشراء القريب، وربما يقال: إنه داخل في العلة إسماً ومعنى، لا حكماً فإنه علة إسماً لحجر المريض عن التبرعات، لإضافة الحكم إليه، ومعنى لكونه مؤثراً في الحجر، لا حكماً لأن الحجر لا يثبت إلا إذا اتصل به الموت مستنداً.

يجوز أداء الكفارة بالمال، والصوم قبل الموت، ولما كانت السراية صفة للجرح، لأنه عند السراية يقال: جرح سار كأن عدم الوصف مانعاً للوجوب، ولكن لا يمنع التعجيل موقوفاً على تمام العلة بوصفها.

(والتزكية عند أبي حنيفة رحمه الله) فالتزكية عنده في معنى علة العلة إذ علة ظهور الرجم شهادة الشهود، وعلة صيرورة الشهادة موجبة التزكية، فكان الحكم مضافاً إلى التزكية من هذا الوجه، فلهذا ضمن المزكون إذا رجعوا عن التزكية.

(وكذا كل ما هو علة العلة) فإنه علة تشبه الأسباب وذلك أن تكون العلة موجبة للحكم بواسطة هي من موجبات العلة الأولى، فتكون بمنزلة علة توجب الحكم بوصف ذلك الوصف قائم بالعلة فكما أن الحكم، ثم يكون مضافاً إلى العلة دون الصفة، فهنا أيضاً يكون مضافاً إلى العلة دون الواسطة، وقد مرت النظائر.

(ووصف له شبهة العلل كأحد وصفي العلة) إعلم أن الحكم إذا تعلق بوصفين مؤثرين لا يتم نصاب العلة إلا بهما، فلكل واحد منهما شبهة العلل حتى

(والتزكية عند أبي حنيفة رحمه الله) فإنه علة للشهادة، وهي علة للرجم، فتكون علة العلة كشراء القريب، فلو رجع المزكون بعد الرجم يضمنون الدية عنده وعندهما لا يضمنون لأنهم أثنوا على الشهود خيراً، ولا تعلق لهم بإيجاب الحد، فصاروا كما لو أثنوا على المشهود عليه خيراً بأن قالوا: هو محصن، ثم رجعوا فكذا هذا، وربما يقال: إنه علة معنى لا إسماً، ولا حكماً للرجم فيكون مثالاً لقسم تركه المصنف رحمه الله، ثم قال: (وكذا كل ما هو علة العلة) في كونها مشابهة للأسباب، فهي ذات جهتين، ولذا ذكرها في السبب، والعلة جميعاً.

(و) الخامس (وصف له شبهة العلل كأحد وصفي العلة) التي ركبت من وصفين كالقدر والجنس للربا، فإن المجموع منهما علة إسماً ومعنى، وحكماً، وكل

إذا تقدم أحدهما لم يكن سبباً، لأن السبب ما يكون طريقاً إلى الحكم من غير أن يضاف إليه وجوب، ولا وجود ولا يعقل فيه معاني العلل، ولكن يتخلل بينه وبين الحكم علة لا تضاف إلى السبب، ولم يوجد هذا المعنى هنا لأن الوجوب مضاف إليه، وتعقل فيه معاني العلل، ولم يتخلل بينه وبين الحكم علة، لأن العلة المجموع لا الوصف الأخير، ولا علة لأن المجموع لما كان علة لم يكن أحدهما علة، ولكنه له شبهة العلة لوجود ركن العلة، ولهذا جعلنا الجنس، أو القدر محرماً للنسيئة لوجود شبهة الفضل بواسطة التعدية من حيث العرف، فتثبت شبهة العلة وهو أحد الوصفين المؤثرين، لأن الشبهة في باب الحرمات ملحقة بالحقيقة، وإنما لا تحرم حقيقة الفضل به، لأن حرمة النساء أسرع ثبوتاً من حرمة الفضل، ولأن ذا يثبت بحقيقة العلة، لا بشبهة العلة. إذ الحكم يثبت بقدر علته.

والأصل فيه نهي النبي عليه السلام عن الربا والريبة (وعلة معنىً وحكماً لا إسماً كآخر وصفي العلة) اعلم أن كل حكم تعلق بعلة ذات وصفين مؤثرين،

واحد منهما وحده له شبهة العلل، وليس بسبب محض غير مؤثر في المعلول، وإلا لكان الجزء الآخر، هو العلة لا مجموعهما، وربما يقال: إنه علة معنى لا إسماً ولا حكماً، فيكون مثالاً ثانياً، لقسم تركه المصنف رحمه الله، ولكن بقي قسم آخر تركه المصنف رحمه الله، بلا ذكر في البين وهو علة حكماً لا إسماً ولا معنى، وربما يقال: إنه داخل في قسم الشرط الذي في حكم العلل، كحفر البئر، وشق الزق.

(و) السادس (علة معنى وحكماً لا إسماً كآخر وصفي العلة) فإنه هو المؤثر في الحكم، وعنده يوجد الحكم، ولكنه ليس بموضوع للحكم، بل الموضوع له هو المجموع، وذلك كالقرابة والملك فإن المجموع علة موضوعة للعتق، ولكن المؤثر هو الجزء الأخير، فإن كان الملك جزءاً أخيراً بأن اشترى قريبه المحرم يكون هو المؤثر، وإن كانت القرابة جزءاً أخيراً بأن اشترى عبداً مجهول النسب.

ثم ادعى أنه ابنه، أو أخوه يكون هو المؤثر، والمقابل له وهو الوصف

فإن آخرهما وجوداً علة حكماً، لأن الحكم يثبت عنده فترجح الآخر على الأول لوجود الحكم عنده، وشاركه في الوجوب ومعنى لأنه مؤثر فيه لا إسماً، لأن الحكم يضاف إليهما، فلم يتم نصاب العلة بأحدهما، وذلك مثل القرابة المحرمة للنكاح مع الملك فهما وصفان مؤثران في العتق، أما الملك فلأنه مؤثر في وجوب العتق إذ المكنة من الصلة به، ولأن العتق لا يكون بدونه بالحديث.

وأما القرابة فظاهرة، لأن في إبقائه رقيقاً قطع الصلة.

ثم الملك إذا تأخر أضيف العتق إليه حتى يصير المشتري معتقاً، ويصح نية التكفير عند الشراء، وإذا تأخرت القرابة أضيف العتق إليها حتى لو ورث إثنان عبداً، ثم ادعى أحدهما أنه ابنه غرم لشريكه، وأضيف العتق إلى القرابة، لأنه لو لم يضف إليها لما غرم لعدم الصنع منه كما لو ورثا قريب أحدهما، بخلاف شهادة الشاهدين، فإن آخرهما شهادة لا يضاف الحكم إليه، وإن كان استحقاق الحكم عنده، لأن الإستحقاق، ثم لا يثبت بالشهادة، بل بقضاء القاضي والقضاة يقع بالجملة، وعند ذلك لا ترجيح للبعض على البعض.

(وعلة إسماً وحكماً لا معنىً كالسفر والنوم للترخص والحدث) إعلم أن السفر تعلق به الترخص في الشرع، ويثبت الترخص بالفطر والقصر عند

الأول يكون علة معنى لا إسماً ولا حكماً، كما نقلنا.

(و) السابع (علة إسماً وحكماً لا معنى كالسفر والنوم للرخصة، والحدث) فإن السفر علة للرخصة إسماً، لأنها تضاف إليه في الشرع، يقال: القصر رخصة للسفر، وحكماً لأنها تثبت بنفس السفر متصلة به، لا معنى لأن المؤثر في ثبوتها ليس نفس السفر، بل المشقة وهي تقديرية، وكذا النوم الناقض للوضوء علة للحدث إسماً، لأن الحدث يضاف إليه.

وحكماً لأن الحدث يثبت عنده لا معنى، لأنه ليس بمؤثر فيه، وإنما المؤثر خروج النجس ولكن لما كان الإطلاع على حقيقته متعذراً، وكان النوم المخصوص سبباً لخروجه غالباً أقيم مقامه، ودار الحكم عليه.

وجـوده، فكان علة حكـماً، وأضيفت الرخص إليـه، فكان علة إسـماً، ولهذا لـو أصبح مقيماً صائماً ثم سافر لم يحل له الفطر، ومع هذا إذا أفطر لم تلزمه الكفارة، لوجود العلة إسماً، وإن لم توجد معنى، لأن المعنى المؤثر في هـذه الرخصـة المشقة التي تلحقه بالصوم، وحكماً حيث لم يبح له الإفـطار في هذ اليـوم، فلو لم يكن علة إسماً لوجبت الكفارة لوجود الإفطار بدون المرخص.

وكذلك المرض علة لثبوت الـرخصة إسـماً وحكماً لا معنى، لأن المؤثـر هي المشقـة، وأقيم المرض بـوصف مخصـوص مقـام المشقـة، كـما أقيم السفـر مقـام المشقـة، وكذا النـوم في كونـه حدثـاً علة إسـماً وحكـماً، لا معنى إذ المعنى المؤثـر الحدث خروج نجس من البدن عندنا، أو من أحد السبيلين عند غيرنا، وذا غير موجود في النوم، إلا أن النوم بصفـة مخصوصـة، وهو أن يكـون مضطجعـاً، أو متكئاً لكونه سبباً لاسترخاء المفاصل، أقيم مقام خروج شيء من البـدن تيسيراً، وكذا الإستبراء متعلق بشغل الرحم بماء الغير، والمقصود صيانـة مائـه عن الخلط بماء الغير بالحديث، لكنه لما كان باطناً أقيم السبب الدال عليه، وهو استحـداث ملك الوطء بملك اليمين مقـامه تيسيـراً، بخلاف ملك النكـاح، لأن زوال ملك النكاح لا يكون إلا عن تربص موجب للبراءة، فالإطـلاق للثاني بنفس الملك لا يؤدي إلى الخلط، (وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم) أي زماناً، بـل الواجب اقتـرانها معاً كـالإستطاعـة مـع الفعـل، فـإذا تقـدمت لم يسم علة مطلقة.

والآن تمت أقسام العلة، وقد علمت ما في بيانها من المسامحات الناشئة من فخر الإسلام، والخلف توابع له، ثم يقول المصنف رحمه الله:

(وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها عـلى الحكم، بل الـواجب اقترانها معاً كالإستطاعة مـع الفعل) وهـذا هو حكم القسم الأول الـذي كان علة إسـماً ومعنى وحكماً، فإنها العلة الحقيقية الشرعية التي تقارن الفعل ولا تتقدمه.

وذهب قوم إلى أنه يجوز تقدمها على المعلول بالزمـان، لأن العلل الشرعيـة في حكم الجواهر موصوفة بالبقـاء، فلا بـد أن يثبت الحكم بعد العلة، بخـلاف

ومن مشايخنا من فرق بين العلة العقلية والشرعية، وقال: من صفة العلة الشرعية تقدمها على الحكم زماناً، والحكم يعقبها، ولا يقارنها، لأن الحكم يثبت بها، فلا بد من أن تكون موجودة قبله ليمكن إثبات الحكم بها، بخلاف الإستطاعة مع الفعل، لأن الإستطاعة عرض لابقاء لها، فلا يتصور أن يكون الفعل عقيبها، فلضرورة عدم البقاء قلنا: بأنهما مقترنان زماناً، وإن تقدمت رتبة، فأما العلل الشرعية، فلها بقاء، وهي في حكم الإعتقاب، فيتصور أن يكون الحكم عقيبها بلا فصل، ولهذا لو أقال البيع بعد أيام، يصح، ولو لم يكن البيع قائماً حكماً، لما صحت لا لأنا نقول: إن علل الشرع أمارات لا موجبات في الحقيقة، فجاز أن تكون مقترنة بالأحكام (وقد يقام السبب الداعي، والدليل مقام المدعوّ والمدلول) أما الأول فمثل السفر والمرض أقيما مقام المشقة، وكذا أقيم النوم مقام الحدث، والمس عن شهوة النكاح مقام الوطء في حق حرمة المصاهرة.

وأما الثاني فمثل الخبر عن المحبة أقيم مقام المحبة في قوله لامرأته: إن كنت تحبينني فأنت طالق، ومثل الطهر الخالي عن الجماع أقيم مقام الحاجة في إباحة الطلاق، ومثل حدوث الملك أقيم مقام الشغل في وجوب الإستبراء.

(وذلك إما لدفع الضرورة والعجز، كما في الإستبراء) لأن الوقوف على

العلل العقلية، فإنها مقارنة مع معلولها إتفاقاً كحركة الإصبع، مع حركة الخاتم.

وأما الإستطاعة فهي مع الفعل البتة، لا تتقدمه سواء عدت علة شرعية أو عقلية، وهي إما تمثيل، أو تنظير، والتي تتقدم على الفعل هي بمعنى سلامة الآلات والأسباب، وعليها مدار التكليف الشرعي (وقد يقام السبب الداعي، والدليل مقام المدعو والمدلول) هذا من تتمة مسائل العلة والسبب، ولم يميز في أقسامه الآتية بين الداعي، والدليل فربما اتفق فيها حال الداعي، وربما اتفق فيها حال الدليل على ما ستعلم (وذلك) أي قيام الداعي والدليل (أما لدافع الضرورة والعجز، كما في الإستبراء) فإن الموجب له توهم شغل رحم الأمة بماء.

الشغل متعذر لكونه باطناً فأقيم السبب الظاهر مقامه تيسيراً (وغيره) كما في إقامة النكاح مقام الماء في إثبات النسب، فالمعنى المؤثر في ثبوت النسب كون الولد مخلوقاً من مائه، ولكنه لما كان باطناً أقيم النكاح الذي هو ظاهر مقامه تيسيراً، وكما في قوله: إن أحببتني، أو أبغضتني فأنت طالق، لقيام العجز عن الوقوف على حقيقة المحبة والبغض، فأقيم الخبر عنهما مقامهما تيسيراً (أو للإحتياط، كما في تحريم الدواعي) في الحرمات، فالظهار موجب حرمة الوطء، وتحرم دواعيه كالقبلة والمعانقة أيضاً كي لا يقع فيه، وكذا في الإحرام والاعتكاف تحرم الدواعي للإحتياط والعبادات، كالسعي إلى الجمعة ألحق بها في حق نقض الظهر للاحتياط.

(أو لدفع الحرج، كما في السفر والطهر) والتقاء الختانين في كونه موجباً للإغتسال والمباشرة الفاحشة في كونها حدثاً عند أبي حنيفة، وأبي يوسف رحمهما

الغير، والإحتراز عنه واجب لقوله عليه السلام: «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يسقين ماءه زرع غيره».

ولما كان ذلك أمراً مخفياً لا يقف عليه كل أحد ما لم يكن الحمل ثقيلاً أقيم حدوث الملك، واليد الدال مقام شغل الرحم بالماء، وجعل هذا الحدوث دليلاً على أنه مشغول بالحمل البتة، وإن كان في بعض المواضع يقين بعدم الشغل مثل أن تكون الجارية بكراً، أو مشتراة من يد محرمها ونحوه، ولكن لم يعتبر هذا اليقين، وحكم بوجوب الإستبراء في كل ما وجد حدوث الملك واليد، (وغيره) أي غير الإستبراء كالخلوة الصحيحة، أقيمت مقام الدخول في حق وجوب المهر، والعدة، والنكاح أقيم مقام الدخول في ثبوت النسب، فههنا أقيم الداعي مقام المدعو، لأن الخلوة والنكاح داع إلى الدخول (أو للاحتياط كما في تحريم الدواعي إلى الوطء) من النظر والقبلة واللمس أقيمت مقام الوطء في الإستبراء، وحرمة المصاهرة والإحرام، والظهار والإعتكاف للإحتياط، فهو أيضاً مثال لإقامة الداعي مقام المدعو (أو لدفع الحرج، كما في السفر والطهر) هذان مثالان

الله، وهذا إذا انتشرت آلته وليس بينهما ثوب، لأنه إذا كانت بهذه الصفة يخرج منه شيء ظاهراً فاعتبر خارجاً.

وهذه وجوه متقاربة أي إقامة الشيء مقام شيء آخر، لدفع الضرورة، أو للاحتياط، أو لدفع الحرج متقاربة ففي ضبطها يتم فقه الرجل، فلا يسلكنها أحد بكسل، ولا يقفنّ عن طلبها بفشل.

لإقامة الدليل مقام المدلول، فإن السفر أقيم مقام المشقة، وجعل دالاً عليها، وإن لم يكن ثمة مشقة أصلاً فيدار أمر رخصة القصر والإفطار على مجرد السفر، مع قطع النظر عن المشقة، وإن كان الباعث عليه في نفس الأمر هو المشقة، وهكذا الطهر الخالي عن الجماع دليل على الحاجة إلى الوطء. وإن لم يكن له حاجة إليه في القلب، فأقيم الطهر مقام الحاجة في حق مشروعية الطلاق فيه، لأن الطلاق لم يشرع إلا في زمان كان محتاجاً إلى الوطء فيه.

ولهذا لم يشرع في وقت الحيض، أو الطهر الذي وطئها فيه.

والفرق بين الضرورة ودفع الحرج أن في الضرورة والعجز لا يمكن الوقوف على الحقيقة أصلاً، وفي دفع الحرج يمكن ذلك مع وقوع مشقة، كما في السفر يمكن إدراك المشقة بحسب أحوال أشخاص الناس.

والفرق بين السبب والدليل أن السبب لا يخلو عن تأثير له في المسبب.

والدليل قد يخلو عن ذلك، فتكون فائدته العلم بالمدلول لا غير، ومن جملة أمثلة إقامة الدليل مقام المدلول الإخبار عن المحبة، أقيم مقام المحبة في قول الرجل لامرأته: إن كنت تحبيني فأنت طالق فقال: أحبك، طلقت، لأن المحبة أمر باطن، لا يوقف عليه إلا بالإخبار، لكنه يقتصر على المجلس، لأنه مشبه بالتخيير، والتخيير مقتصر على المجلس.

(والثالث: الشرط) وهو في اللغة: العلامة اللازمة، ومنه أشراط الساعة، أي علاماتها اللازمة لكون الساعة آتية لا محالة، فإن قلت: أشراط الساعة جمع شرط بالتحريك، وهو العلامة، كذا ذكره الجوهري.

وأما جمع الشرط: فشروط قلت: الإشتراك في حروف البناء يوجب الإشتراك في المعنى، ومنه الشروط للصكوك، لأنها تكون علامة لازمة للحقوق، ومنه الشرطي، لأنه خص نفسه بضرب لبسة جعلها علماً على نفسه لا تفارقه عنه في أغلب أحواله، فكأنه لازم له، ومنه شرط الحجام، لأنه إذا بزغ يحصل علامة لازمة في موضع الحجامة.

(وهو) في الشرع (ما يتعلق به الوجود دون الوجوب) فمن حيث إنه لا يتعلق به الوجوب علامة ومن حيث إن الوجود يتعلق به يشبه العلل فسمي شرطاً.

وقد يقام مقام العلة في حكم الضمان، كما في الحافر، وهو خمسة أقسام: (شرط محض، كدخول الدار للطلاق المعلق به) اعلم أن الشرط المحض ما يتوقف وجود العلة على وجوده، ففي قوله: أنت طالق إن دخلت الدار امتنع التطليق، حكماً بالتعليق حتى يوجد الشرط، وهو الدخول، وعند وجود الشرط يوجد التطليق، ويثبت به حكمه، وهو الطلاق وعلى هذا حكم العبادات والمعاملات، فإن العبادات تعلقت بأسباب جعلها الشرع أسباباً للوجوب، ثم يتوقف ذلك على شرط العلم، أو يقوم مقام العلم حتى إن النص النازل قبل علم المخاطب به جعل في حقه كأنه غير نازل، فإن من أسلم في دار الحرب، ولم

(والثالث: الشرط هو ما يتعلق به الوجود دون الوجوب) احترز به عن العلة. وينبغي أن يزاد عليه قوله، ويكون خارجاً عن ماهيته، ليخرج به الجزء، هكذا قيل (وهو خمسة) بالإستقراء الأول (شرط محض) لا يكون له تأثير في الحكم، بل يتوقف عليه انعقاد العلة، (كدخول الدار) بالنسبة إلى وقوع الطلاق المعلق به في قوله: إن دخلت الدار فأنت طالق.

يعلم بوجوب العبادات عليه حتى مضى زمان، ثم علم بذلك فإنه لا يلزمه قضاء شيء منها، وإن وجد علة الوجوب وهو الوقت لفقد شرطه، وهو علم العبد بالخطاب، أما إذا أسلم في دار الإسلام فإنه يلزمه القضاء، لأن العلم ليس بشرط، ولكن لأن شيوع الخطاب في دار الإسلام أقيم مقام العلم به، وكذلك أركان الصلاة كالقيام والقراءة والركوع والسجود لا تعتبر إلا بعد وجود الشرط، وهو النية والطهارة، وكذا ركن النكاح، وهو الإيجاب والقبول لا يعتبر إلا عند وجود الشرط، وهو الإشهاد عليه، وقد قيل: هذا أن أثر الشرط في إعدام العلة عندنا.

وعند الشافعي في تأخير الحكم (وشرط هو في حكم العلل كشق الزق وحفر البئر) إعلم أن كل شرط لم يعارضه علة، صلح أن يكون علة يضاف الحكم إليه، ومتى عارضه علة لم يصلح أن يكون علة، وهذا لأن الشرط لما تعلق به الوجود، دون الوجوب أشبه العلل، والعلل وإن كانت أصولاً، لكنها لم

(و) الثاني (شرط هو في حكم العلل) في حق إضافة الحكم إليه، ووجوب الضمان على صاحبه (كحفر البئر في الطريق) فإنه شرط لتلف ما يتلف بالسقوط فيه، لأن العلة في الحقيقة هو الثقل لميلان طبع الثقيل إلى السفل، ولكن الأرض كانت مانعة ماسكة، وحفر البئر إزالة المانع، ورفع المانع من قبيل الشروط، والمشي سبب محض ليس بعلة له فأقيم الحفر الذي هو الشرط مقام العلة في حق الضمان إذا حفر في غير ملكه.

وأما إن حفر في ملكه أو ألقى الإنسان نفسه عمداً في البئر. فحيئذ لا ضمان على الحافر أصلاً.

(وشق الزق) فإنه شرط لسيلان ما فيه إذ الزق كان مانعاً، وإزالته شرط، والعلة هي كونه مائعاً لا يصلح أن يضاف الحكم إليه إذ هو أمر جبلي للشيء خلق عليه، فأضيف إلى الشرط، ويكون صاحب الشرط ضامناً لتلف ما فيه ولنقصان الخرق أيضاً.

تكن عللاً بذواتها، بل هي أمارات في الحقيقة صح أن تخلفها الشروط، لأنها علامات أيضاً بخلاف العلل العقلية فإنها علل بذواتها، فلم يصح أن يخلفها الشروط، وهذا أصل كبير لأصحابنا رحمهم الله، فقد قالوا في شهود الشرط، واليمين إذا رجعوا جميعاً بعد الحكم أن الضمان على شهود اليمين، لأنهم شهود العلة، لأنهم نقلوا قول المولى: أنت حر، وهو علة تامة صالحة لإضافة الحكم، وهو العتق إليه، فلم يخلفها الشرط، فلم يضمن شهود الشرط شيئاً، وكذا العلة، والسبب إذا اجتمعا سقط حكم السبب كشهود التخيير، والإختيار إذا اجتمعا في الطلاق والعتاق بأن شهد إثنان أنه قال لامرأته: أنت طالق إن شئت، أو قال لأمته: أنت حرة إن شئت، وشهد آخران أنها قالت: شئت، ثم رجعوا بعد الحكم فإن الضمان على شهود الإختيار، لأنه هو العلة إذ العتق، أو الطلاق إنما يحصل بالإختيار، لا بالتخيير، فإنه سبب لأنه طريق إليه، فشهود الإختيار أثبتوا العلة زوراً فأضيف الحكم إليهم فيضمنون، ولم يضمن شهود السبب شيئاً، فأما إذا سلم الشرط عن معارضة العلة صلح أن يكون علة لما بينا، وذلك فيمن قيد عبده.

وقال: إن كان قيده عشرة أبطال فهو حر، ثم قال: وإن حله أحد من الناس، فهو حر، فشهد إثنان أن القيد عشرة أرطال، فقضى القاضي بعتقه، ثم حل القيد فوزن فإذا هو ثمانية أرطال ضمن الشاهدان قيمة العبد عند أبي حنيفة رحمه الله، لأن قضاء القاضي بشهادة الزور ينفذ ظاهراً، أو باطناً عنده، فكان العتق ثابتاً بالقضاء بشهادتهما قبل أن يحل القيد وهذان الشاهدان أثبتا شرط العتق زوراً، وهو أن القيد عشرة أرطال لا علة العتق، ومع ذلك ضمنا، لأن علة العتق لا تصلح لضمان العتق، وهو يمين المولى، لأنه بيمينه تصرف في ملكه، فكان تصرفه مباحاً، فلا يصلح سبباً لضمان العدوان، فجعل الشرط بمنزلة العلة، بخلاف ما إذا رجع شهود الشرط واليمين، فإن إيجاب كلمة المعتق وهو قول المولى هو: حران كان، كذا يصلح لضمان العدوان، لأنها تثبت بطريق التعدي لأنهما أثبتا هذه الكلمة زوراً، فلم يجعل الشرط علة لعدم الضرورة.

وأما عندهما: فالعتق حصل بحل القيد لا بالقضاء بشهادتهما، فلم يضمنا شيئاً، لأن القضاء لم ينفذ في الباطن عندهما، ولو رجع شهود الشرط وحدهم يعني إذا شهد شهود العلة وشهود الشرط، وقضى القاضي فرجع شهود الشرط وحدهم يضمنون عند البعض لسلامة الشرط عن معارضة العلة، لأنهم لم يرجعوا عما شهدوا.

وأما شهود الإحصان إذا رجعوا لم يضمنوا بحال، لأن الإحصان ليس بشرط، فلم يتعلق به وجوب، ولا وجود فلم يشبه العلل وعلى هذا الأصل، قلنا: إذا شق الزق حتى سال ما فيه من الدهن يضمن الشاق، لأن علة الهلاك الميعان، وشق الزق وإن كان شرطاً للسيلان، لأن الزق كان مانعاً عنه، فالحكم يضاف إليه، لأن إضافة الوجوب إلى الميعان لا تمكن، وكذا حفر البئر شرط في الحقيقة، والثقل علة السقوط، والمشي سبب محض، إلا أن الأرض كانت ممسكة مانعة عمل الثقل، فكان حفر البئر إزالة للمانع، وكذلك قطع حبل القنديل إزالة للمانع، لأن علة السقوط ثقله والحبل مانع عنه، فإذا قطع الحبل، فقد زال المانع، فعمل الثقل عمله، لكن العلة ليست بصالحة للحكم، لأن الثقل خلقي لا تعدي فيه، ولا اختيار له في ذلك، فلا يمكن إضافة الحكم إليه لكونه مخلوقاً كذلك، والمشي وإن كان سبباً للوقوع، لكنه مباح، وهذا ضمان العدوان، فلا يجب بدونه فلم يعارض الشرط ما هو علة، وللشرط شبه بالعلل لما مر فأقيم مقام العلة في ضمان النفس، والمال جميعاً، ولهذا لم يجب على حافر البئر كفارة، ولم يحرم عن الميراث لأنهما جزاء المباشرة، ولم توجد منه المباشرة، فلا يلزمه جزاؤها.

وأما وضع الحجر وإشراع الجناح، أو ميلان الحائط بعد الإشهار، فهو سبب في معنى العلة كقود الدابة وسوقها على هذا الأصل، وهو إقامة الشرط مقام العلة عند عدم إمكان الإضافة إلى العلة.

قلنا: إذا بذر الغاصب حنطة غيره في أرض غيره إن الزرع للغاصب، وإن كان التغير لطبع الأرض والهواء والماء والإلقاء شرط، ولكن العلة لما كان

معنى مسخراً بتقدير الله تعالى، ولا اختيار له لم يصلح لإضافة الحكم إليه، فجعل الإلقاء الذي هو شرط خلفاً عنها في الحكم، وبهذا الطريق يصير الزرع كسب الغاصب مضافاً إلى عمله، فيكون مملوكاً له (وشرط له حكم الأسباب) وذلك بأن يعترض عليه فعل مختار غير منسوب إلى الشرط، لئلا يكون في معنى العلل، وأن يكون الشرط سابقاً على ذلك الفعل الإختياري، ليكون في معنى السبب (كما إذا حل قيد عبد حتى أبق) فإنه لم يضمن قيمته عند أصحابنا رحمهم الله، لأن المانع من الأباق هو القيد فكأن حله إزالة للمانع من الأباق، فكان شرطاً إلا أنه لما سبق الأباق الذي هو علة التلف نزل منزلة الأسباب، فسبب الشيء يتقدمه، والشرط يتأخر عن صورة العلة، ثم هو سبب محض فلا يمكن إضافة الحكم إليه، لأنه اعترض عليه ما هو علة قائمة بنفسها غير حادثة بالشرط، لأن الأباق باختياره بقوة نفسه لم يحدث بالحل، فصار سبباً محضاً للهلاك، فلا يضمن، فكان هذا كمن أرسل دابته في الطريق، فجالت عنه، أو يسرة عن سنن الطريق، ثم أتلفت شيئاً لم يضمنه المرسل، لأن الإرسال سبب محض لا تعدي فيه، وقد اعترض عليه فعل مختار غير منسوب إلى الإرسال،

(و) الثالث: (شرط له حكم الأسباب) وهو الشرط الذي يتخلل بينه وبين المشروط فعل فاعل مختار لا يكون ذلك الفعل منسوباً إلى ذلك الشرط، ويكون ذلك الشرط سابقاً على ذلك الفعل، واحترز به عما إذا تخلل فعل فاعل طبيعي، كحفر البئر فإنه في حكم العلل، وعما إذا كان ذلك الفعل منسوباً إلى ذلك الشرط كفتح باب قفص الطير إذ طير أنه منسوب إلى الفتح، فإنه أيضاً في حكم العلل عند محمد رحمه الله حتى يضمن الفاتح عنده، خلافاً لهما، وعما إذا لم يكن الشرط سابقاً على العلة كدخول الدار في قوله: أنت طالق إن دخلت الدار، إذ هو مؤخر عن تكلم قوله: أنت طالق فإنه شرط محض داخل في القسم الأول.

(كما إذا حل قيد عبد فأبق) فإنه شرط للأباق إذ القيد كان مانعاً فإزالته شرط، ولكن تخلل بينه وبين الأباق فعل فاعل مختار، وهو العبد، وليس هذا

حيث لم يذهب على سبب إرساله حتى يكون سائقاً لها بذلك الإرسال، وفي حل القيد، وإن كان متعدياً، لكنه تخلل بينه وبين الحكم علة اختيارية غير منسوبة إليه، بخلاف ما إذا لم تكن اختيارية كالميعان مثلاً.

والفرق بين الإرسال والحل أن المرسل صاحب سبب في الأصل، وهذا صاحب شرط جعل سبباً، وهذا لأن الإرسال ليس بإزالة للمانع، لأن الدابة لم تقيد لئلا تتلف شيئاً، فلا يكون فيه معنى الشرط، وأما الحل فإزالة للمانع، لأن العبد إنما قيد لئلا يأبق.

وعلى هذا قلنا في الدابة المنفلتة: إذا أتلفت زرع إنسان ليلاً، أو نهاراً، لم يضمن صاحبها شيئاً، لأن صاحب الدابة ليس بصاحب سبب، ولا شرط ولا علة، فلم يكن الإتلاف مضافاً إليه.

وعلى هذا قال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله فيمن فتح باب قفص فطار الطير، أو باب اصطبل فندت الدابة في فور ذلك: أنه لا يضمن الفاتح شيئاً لأن هذا شرط جرى مجرى السبب لما بينا، وقد اعترض عليه فعل مختار غير منسوب إليه، فلم يصر التلف مضافاً إليه، بخلاف السقوط في البئر، لأنه لا اختيار له في السقوط، حتى لو أوقع نفسه في البئر لم يضمن الحافر شيئاً، لأن ما اعترض عليه علة صالحة للحكم، وهو فعل مختار، ولهذا لو مشى على قنطرة واهية موضوعة، بغير حق، وهو عالم فانخسفت به لم يضمن الواضع شيئاً، وكذا إذا مشى في موضع من الطريق قد صب فيه الماء، وهو عالم به فزلقت رجله هدر

الفعل منسوباً إلى الشرط، إذ لا يلزم أن يكون كل ما يحل القيد أبق البتة، وقد تقدم هذا الحل على الأباق، فهو في حكم الأسباب، فلهذا لا يضمن الحال قيمة العبد، بخلاف ما إذا أمر العبد بالأباق حيث يضمن الآمر، وإن اعترض فعل فاعل مختار، لأن الأمر بالأباق استعمال له، فإذا أبق بأمره، فكأنه غصبه بالإستعمال، بخلاف ما إذا كانت الواسطة المتخللة مضافة إلى السبب، فإنه يضمن صاحب السبب كسوق الدابة وقودها، إذ فعل الدابة، وهو التلف

دمه إلا أن محمداً رحمه الله يقول: طيران الطير هدر شرعاً، وكذا فعل كل دابة هدر شرعاً، فيجعل كالخارج بلا اختيار، وصار كسيلان ما في الزق، فإذا خرج على فور الفتح يضمن صاحب الشرط بخلاف إباق العبد، فإن فعله صالح شرعاً لإضافة الحكم إليه.

والجواب لهما أن فعل الدابة لا يصلح لإيجاب حكم به، لأن الوجوب يحل الذمة، ولا ذمة لها، ولكن يصلح لقطع الحكم عن فعل العبد.

ألا ترى أنه إذا أرسل كلبه على صيد فتغير عن سننه، ثم اتبعه واحدة وقتله، فإنه لا يحل لهذا المعنى.

وكذا إذا أرسل الدابة صاحبها في الطريق فجالت يمنة، أو يسرة فإن فعلها يعتبر في قطع حكم إرسال صاحبها حتى لا يجب الضمان على المالك إذا أتلفت شيئاً في تلك الحالة.

ولهذا قلنا: إذا اختلف حافر البئر مع وليّ الواقع فيها فقال الحافر: أوقع فيها نفسه، وقال: الولي، بل وقع فيها إن القول قول الحافر استحساناً، لأن الحفر شرط جعل خلفاً عن العلة لتعذر نسبة الحكم إلى العلة، فإذا ادّعى صاحب الشرط أن العلة صالحة لإضافة الحكم إليها، وأنكر خلافة الشرط عنها فقد تمسك بالأصل، وجحد حكماً ضرورياً.

وهو إضافة الحكم إلى الشرط، فكان القول قوله بخلاف الجارح إذا ادّعى أن المجروح مات بسبب آخر، وقال الولي: مات بتلك الجراحة، فإن القول قول الولي، لأن الجارح صاحب علة، لا صاحب شرط، فكان الولي متمسكاً بالأصل هنا.

وعلى هذا قلنا: لو أشلى كلباً على صيد مملوك لإنسان فقتله الكلب، أو على نفس فقتلها، أو على ثوب إنسان فمزقه لم يضمن شيئاً، لأن الإشلاء سبب، وقد اعترض عليه فعل مختار غير منسوب إلى ذلك السبب، لأن الكلب يعمل بطبعه وبمجرد الإشلاء لا يكون سائقاً له، ليكون فعله مضافاً إليه، لأنه

غير محمول على ذلك، بخلاف سوق الدابة، لأنه يحمله على ذلك، بخلاف ما إذا أشلى على صيد، فقتله فإن صاحبه جعل كأنه ذبحه بنفسه في حكم الحل، لأن الإصطياد نوع كسب فبني على نفي الحرج، وقدّر الإمكان فتحاً لباب المكاسب.

فأما ضمان العدوان فمبنيّ على محض القياس، وقد وقع الشك في السبب الموجب للضمان، فلا يجب الضمان بالشك، وعلى هذا قلنا: إذا ألقي ناراً في ملكه، أو في الطريق فهبت بها الريح إلى أرض جاره، حتى أحرقت كدسه لم يضمن، وكذا إذا ألقى شيئاً من الهوامّ في الطريق، فتحركت، وانتقلت من مكانها إلى مكان آخر، ثم لدغت إنساناً لم يضمن الملقى شيئاً، لأنه صاحب سبب، والفعل الموجود بعده غير مضاف إليه، لأن هبوب الريح بعدما ألقى غير مضاف إليه.

وكذا لدغ الحية بعدما تحركت بخلاف ما إذا أحرقت قبل الوقوع على الأرض، أو لدغت قبل التحرك، لأنه مضاف إليه تسبباً فيضمن.

(وشرط إسماً لا حكماً كأوّل الشرطين في حكم تعلق بهما كقوله: إن دخلت هذه الدار، وهذه الدار فأنت طالق) وهذا لأن حكم الشرط أن يضاف إليه

مضاف إلى السائق، والقائد فيضمنان ما تلف بها.

(و) الرابع: (شرط إسماً لا حكماً كأول الشرطين في حكم تعلق بهما كقوله لامرأته: إن دخلت هذه الدار، وهذه الدار فأنت طالق) فإن دخول الدار الذي يوجد أولاً يكون شرطاً إسماً لا حُكماً، إذ الحكم مضاف إلى آخر الشرطين وجوداً، فهو شرطه إسماً، وحكماً من جميع الوجوه، فلو وجد الشرطان في الملك بأن بقيت منكوحة له عند وجودهما، فلا شك أنه ينزل الجزاء، وإن لم يوجدا في الملك، أو وجد الأول في الملك دون الثاني، فلا شك أنه ينزل الجزاء، وإن وجد الثاني في الملك دون الأول بأن أبانها الزوج فدخلت الدار الأولى، ثم تزوّجها فدخلت الدار الثانية ينزل الجزاء وتطلق عندنا، لأن المدار على آخر الشرطين،

الوجود، والوجود يضاف إلى آخرهما، فلم يكن الأول شرطاً إلا إسماً من حيث أنه يفتقر الحكم إليه، حتى لو أبانها فدخلت إحدى الدارين، ثم نكحها ودخلت الدار الثانية تطلق عندنا، خلافاً لزفر، لأن الملك إنما يشترط لنزول الجزاء، أو لصحة الإيجاب، وعند وجود الشرط الأول لم يوجد أحدهما، فلا يشترط الملك حينئذ، وهذا لأن الملك لم يشترط لعين الشرط، بل لما ذكرنا لأن عينه لا تفتقر إلى الملك، فإنها لو دخلت الدارين بعد زوال الملك تنحل اليمين، لا إلى جزاء وحال وجود الشرط الأول حال بقاء اليمين، والملك لا يشترط لبقاء اليمين، كما قبل الشرط الأول، فإنه لو أبانها وانقضت عدتها تبقى اليمين، لأن محل اليمين الذمة، فكانت باقية ببقاء محلها والطهارة في باب الصلاة شرط إسماً لا حكماً، لأن الصلاة متعلقة بشروط منها النية، والطهارة واستقبال القبلة.

(وشرط هو كالعلامة الخالصة كالإحصان في الزنا) فإنه علامة يعرف بظهوره أن الزنا موجب للرجم، وليس بشرط، لأن الشرط ما يمنع ثبوت العلة حقيقة بعد وجودها صورة إلى أن يوجد الشرط، كما في تعليق الطلاق بدخول الدار، وهذا لا يوجد في الزنا، لأن الزنا موجب للعقوبة بنفسه، ولا يتوقف إنعقاده موجباً للرجم على وجود الإحصان فإنه إذا زنى، ثم أحصن بعد ذلك لا يجب عليه الرجم، فثبت أن الإحصان مظهر ومعرّف لحكم الزنا أنه حين وجد كان موجباً للرجم، فكان علامة لا شرطاً.

والملك إنما يحتاج إليه في وقت التعليق، وفي وقت نزول الجزاء، وأما فيمن بين ذلك فلا.

وعند زفر رحمه الله: لا تطلق، لأنه يقيس الشرط الآخر على الأول إذ لو كان الأول يوجد في الملك دون الآخر لا تطلق، فكذا عكسه.

(و) الخامس: (شرط هو كالعلامة الخالصة كالإحصان في الزنا) شرط للرجم في معنى العلامة، وقد عدّوا هذا تارة في الشرط، وتارة في العلامة على ما سيجيء، ولذا لم يعدّه صاحب التوضيح من هذه الأقسام، ثم إنهم بينوا ضابطة

ولهذا لا يضاف إليه الوجوب ولا الوجود، ولذا لم يجعل له حكم العلل بحال، ولهذا لا نوجب الضمان على شهود الإحصان إذا رجعوا بعد الرجم، ولهذا يثبت الإحصان بشهادة رجل وامرأتين عندنا، خلافاً لزفر، لأنه لما كان معرفاً، ولم يضف الرجم إليه وجوباً، ولا وجوداً صار كغير العقوبات من الأحكام، فكما يثبت النكاح بشهادة رجل وامرأتين في غير هذه الحالة، فكذا في هذه الحالة فإن قال: أنا أثبت النكاح بهذه الشهادة لكن لا يثبت التمكن للإمام بإقامة الرجم، لأنه كما لا مدخل لشهادة النساء في إيجاب الرجم، فلا مدخل لشهادتهن في إثبات التمكن من إقامة الرجم.

ولهذا إذا كان الزاني عبداً مسلماً لنصراني فشهد عليه نصرانيان أن مولاه كان أعتقه قبل الزنا، فإنه يثبت العتق بهذه الشهادة، ولا يثبت تمكن الإمام من إقامة الرجم عليه، لأنه كما لا مدخل لشهادة الكفار في إيجاب الرجم، فلا مدخل لشهادتهم في إثبات التمكن من إقامة الرجم على المسلم، قلنا: العتق، ثم يثبت بشهادتهما.

وإنما لا يثبت سبق التاريخ، لأنه ينكره المسلم، وما ينكره المسلم لا يثبت بشهادة الكفار، ولأنه يتضرر به المسلم من حيث تغليظ العقوبة عليه، ولا يجوز أن يتضرر المسلم بشهادة الكفار.

فالحاصل أن لشهادة النساء مع الرجال خصوصاً في المشهود به دون المشهود عليه، أي أنها لا تصلح لإيجاب عقوبة، لكنها تقبل على الكافر والمسلم، والمشهود به لا يمس الرجم أصلاً، ولشهادة الكفار خصوصاً في المشهود عليه، دون المشهود به، فإن شهادتهم حجة في الحد على الكفار، ولكنها ليست بحجة على المسلم، وقد تضمنت الشهادة في الموضعين تكثير محل الجناية باعتبار الجناية على نعمة الحرية في أحد الموضعين، وعلى نعمة إصابة الحلال في الموضع الآخر، إذ الجناية تعظم بكثرة النعمة، وتقل بقلتها والجزاء يختلف باختلافها وبتكثير محل الجناية يتضرر الجاني لا محالة، والجاني مسلم، وشهادة الكفار فيما يتضرر به المسلم ليست بحجة أصلاً، فأما شهادة النساء فيما يتضرر به الرجال،

فهي حجة، وإنما لم تكن حجة فيما تضاف إليه العقوبة وجوباً به، أو وجوداً عنده.

وذا لا يوجد في هذه الشهادة أصلاً، وعلى هذا قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله فيما إذا ولدت المعتدة وأنكر الزوج الولادة وشهدت القابلة أن النسب يثبت بشهادتها، وإن لم يكن هناك حبل ظاهر، ولا فراش قائم، ولا إقرار من الزوج بالحبل، لأن النسب يثبت بالفراش القائم عند العلوق والولادة شرط ظهور الولد، فهي في حق النسب علم محض مظهر لنسب قد كان حيث لم يكن النسب مضافاً إلى الولادة وجوباً بها، ولا وجوداً عندها، وشهادة القابلة حجة في تعيين الولد إتفاقاً، فإنها إذا شهدت حال قيام النكاح بأن هذا الولد ولدته هذه المرأة تقبل شهادتها بالإجماع، فكذا هنا لأنه لم يوجد هنا إلا التعيين، لأن النسب يثبت بالفراش الثابت عند العلوق.

وقال أبو حنيفة رحمه الله: إذا لم يكن الفراش قائماً، ولا الحبل ظاهراً، ولا إقرار الزوج بالحبل، فالنسب إنما يثبت بالولادة في حقنا لأنا نبني الحكم على الظاهر، ولا نعرف الباطن إذ علم الباطن مفوّض إلى علام الغيوب، فشرط لإثباتها كمال الحجة، ولا يثبت بشهادة القابلة، لأنها ليست بحجة على النسب، بخلاف ما إذا كان الفراش قائماً، لأن الفراش مثبت للنسب، ثم قبل الولادة فكانت الولادة معرّفة محضة، وكذا إذا كان الحبل ظاهراً، أو أقر الزوج بالحبل فقد وجد دليل قيام النسب، وكانت الولادة معرّفة.

وعلى هذا قال أبو يوسف، ومحمد رحمهما الله: إذا علق طلاقاً، أو عتاقاً بالولادة، ولم تقرّ بأنها حبلى، ثم شهدت القابلة على ولادتها حال قيام الفراش، وأنكر الزوج الولادة وقع ما علق بها، لأن الولادة تثبت بشهادتها، لكونها علامة محضة، فيثبت ما كان تبعاً لها، وهو الجزاء المعلق بالولادة، وكذلك قالا في استهلال الصبي: إنه يثبت بشهادة القابلة حق هلّ عليه، فكذا في حق الإرث، وقال أبو حنيفة رحمه الله: الولادة شرط، والحكم يضاف إلى الشرط، وجوداً، ولا يثبت شرط الحكم إلا بكمال الحجة، والولادة لم تثبت بشهادة القابلة مطلقاً، بل

تثبت ضرورة عدم إطلاع الرجال عليها، وما ثبت ضرورة يتقدر بقدرها، ولا يتعدى إلى الغير كالبيع الثابت في ضمن الأمر بالأعتاق لا يظهر في حق خيار العيب وغير ذلك.

وقال أيضاً في استهلال المولود في حق الإرث إنه لا يثبت بشهادة القابلة، لأن حياة الولد كانت غيباً عنا، وإنما تظهر عند استهلاله، فيصير مضافاً إليه في حقنا، والإرث ينبني عليه، فلا يثبت بشهادة القابلة، كما لا يثبت حق الردّ بالعيب بشهادة المرأة إنها ثيب، وقد اشتراها رجل على أنها بكر، بل يستحلف البائع، وإن كان قبل القبض مع أن الردّ فيه شبهة الإمتناع عن القبول، لأن القبض يشبه العقد على ما عرف.

أما بعد القبض، فقد تم البيع، فيكون نقضاً لا امتناعاً.

(وإنما يعرف الشرط بصيغته كحروف الشرط) ولا تنفك كلمة الشرط عن معنى الشرط، وأما الذي قاله بعض مشايخنا في قوله تعالى: ﴿فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً﴾[1] أي قدرة على الكسب، أو أمانة وديانة أنه مذكور على وفاق العادة أي العادة جرت بأن المرء إنما يكاتب عبده إذا رأى فيه خيراً، وليس لهذا الشرط حكم، فكان ذكره والسكوت عنه بمنزلة، فليس كذلك لأنه يؤدي إلى أنه لا فائدة في ذكر هذا الشرط، وكلام الباري منزه عن مثل ذلك، ولكن الأمر كما يكون للإيجاب يكون للندب، وهو المراد به هنا بدليل السياق، وهو قوله تعالى: ﴿وآتوهم من مال الله الذي آتاكم﴾[2] فإنه للندب دون الإيجاب، وعقد الكتابة مباح قبل أن يعلم فيه خيراً، وإنما يصير مندوباً إليه إذا علم فيه خيراً والندبية متعلقة بهذا الشرط لا توجد إلا عنده، وتتوقف عليه.

يعرف بها الفرق بين الشرط، وما في معناه على ما قال: (وإنما يعرف الشرط بصيغته كحروف الشرط) مثل قوله: إن دخلت الدار فأنت طالق، وفيه تنبيه

---

(١) سورة النور: الآية ٣٣. (٢) سورة النور: الآية ٣٣.

وكـذا قولـه تعالى: ﴿وإذا ضـربتم في الأرض﴾ أي سافـرتم منها ﴿فليس عليكم جنــاح أن تقصـروا﴾ في ﴿أن تقصــروا من الصـلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا﴾[1] إن خشيتم أن يقصدكم الكفار بقتل أو جرح، أو أخذ إنه ليس بشـرط ذكر عـلى وفق العادة، بـل أراد به حقيقـة الشـرط، والمـراد بـالآيـة قصر الأحوال، وهو أن يومىء على الدابة عنـد الخوف، أو يخفف القـراءة والركـوع، والسجود والتسبيح، كما هو المروي عن ابن عباس رضي الله عنه.

ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿فـإن خفتم فرجـالاً﴾ أي فإن كـان بكم خوف من عدوٍّ فرجـالاً فَصَلُّوا رَاجلين، وهو جمـع راجل كقـائم وقيام ﴿أو ركبـانـاً﴾ وحدانا بإيماء ﴿فإذا أمنتم﴾ فإذا زال خوفكم ﴿فاذكروا الله كما علمكم﴾[2] مـا لم تكونوا تعلمون، فصلوا صلاة الأمن كـما علمكم كيف تصلون في حال الأمن، وقـال تعالى: ﴿فـإذا اطمأننتم فـأقيموا الصـلاة﴾[3] أي فـإذا سكنت قلوبكم من الخوف، فأتموها بركوعها وسجودها، وقصر الأحوال يتعلق بقيام الخوف عيـاناً لا بنفس السفر، أما قصر الأعداد فيتعلق بنفس السفر.

وأما قوله تعالى: ﴿وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن﴾ فلم يـذكر الحجـور بصيغة الشـرط، وإنما الشـرط قولـه تعـالى: ﴿فـإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم﴾[4] وهو شرط إسـماً وحكماً، حتى أن الجـواز لا يثبت إلا عند وجود هذا الشرط.

(أو دلالته كقولـه المرأة التي أتـزوّج طالق ثـلاثاً، فـإنه بمعنى الشـرط دلالة لوقع الوصف في النكرة) حتى لو تزوّج امرأة تطلق ثلاثاً.

على أن صيغة الشـرط لا تنفك عن معنى الشـرط قط (أو دلالته) وهي الـوصف الذي يكون في معنى الشرط (كقوله: المرأة التي أتزوجها طالق ثلاثـاً، فإنـه بمعنى الشرط دلالة لـوقوع الـوصف في النكرة) أي الإمـرأة غير المعينـة بالإشـارة، لا

---

(1) سورة النساء: الآية ١٠١.
(2) سورة البقرة: الآيـة ٢٣٩.
(3) سورة النسـاء: الآية ٢٣.
(4) سورة النساء: الآية ١٠٣.

(ولو وقع في المعين لما صلح دلالة) وذلك بأن يقول: هذه المرأة التي أتزوج طالق ثلاثاً، لأن هذا الوصف لم يجر مجرى الشرط، فبقي إيقاعاً في الحال، فيلغو لأنه صادف الإيقاع المرأة الأجنبية، والأصل في هذا أن الجزاء إذا أضيف إلى مسمى موصوف بصفة أن كان المسمى معرفاً بالإشارة لا يتعلق بتلك الصفة، بل يلغو ذكر الصفة، لأن الصفة إنما تذكر للتعريف والمسمى معرف بالإشارة، وهي أبلغ أسباب التعريف، فلا يحتاج إلى التعريف إذ المعرف لا يعرف، وإن لم يكن المسمى معرفاً بالإشارة يتعلق بتلك الصفة، لأنه يحتاج هنا إلى التعريف، فيعتبر، وهذا معنى من قولهم: إن الصفة في الحاضر لغو وفي الغائب معتبرة، وإذا لغا ذكر الصفة في المشار صار ذكرها وعدم ذكرها، بمنزلة ولو عدم ذكر الصفة يكون إيقاعاً في الحال، ويكون لغواً، فكذا إذا صار ذكرها وعدم ذكرها بمنزلة، وإذا اعتبر ذكر الصفة في غير المشار صارت الصفة بمعنى الشرط، لأن الشرط ما يكون ملفوظاً على خطر الوجود، ويتوقف نزول الجزاء على وجوده، وقد وجد.

هذا فيما نحن فيه إلا أنه يستقيم ذكر الجزاء هنا بحرف الفاء وبدونه، لأن الصفة ليست بشرط صيغة، لعدم حرف الشرط، بل هي شرط معنى لما ذكرنا فمن حيث إنها شرط معنى استقام ذكر الجزاء بحرف الفاء، ومن حيث إنها ليست بشرط صيغة استقام ذكر الجزاء بدون حرف الفاء عملاً بالشبهين.

النكرة النحوية إذ هي معرفة باللام، فلما دخل وصف التزوج في النكرة، وهو معتبر في الغائب يصلح دلالة على الشرط، فصار كأنه قال: إن تزوجت امرأة فهي طالق.

(ولو وقع في المعين) بأن يقول: هذه المرأة التي أتزوج فهي طالق.

(لما صلح دلالة) على الشرط، لأن الوصف في الحاضر لغو إذ الإشارة أبلغ في التعريف من الوصف، فكأنه قال: هذه المرأة طالق فيلغو في الأجنبية.

(ونص الشرط يجمع الوجهين) أي إذا أتى بصيغة الشرط يتوقف وجود الطلاق على وجود الشرط في المعينة، وغير المعينة بأن قال: إن تزوجت امرأة، أو قال: تزوجت هذه المرأة.

(والرابع العلامة وهو ما يعرّف الوجود من غير أن يتعلق به وجوب ولا وجود) مثل الميل، فإنه علامة للطريق أي معرّف له، وكذا المنارة علامة أي معرّفة وذلك (كالإحصان..

حتى لا يضمن شهوده إذا رجعوا بحال) قالوا: العلامة أنواع: علامة محضة، وهي التي تكون دلالة على الوجود. فيما كان موجوداً قبله، وعلامة هي شرط للوجود، وعلامة هي علة لما مر أن العلل الشرعية علامات للأحكام غير موجبات بذواتها، وعلامة تسمية مجازاً، كالعلة الحقيقية، وقد جعل الشافعي رحمه الله عجز القاذف عن إقامة أربعة من الشهداء على زنا المقذوف علامة

(ونص الشرط يجمع الوجهين) أي المعين، وغير المعين حتى لو قال: إن تزوجت امرأة فهي طالق، أو إن تزوجت هذه المرأة، فهي طالق يقع الطلاق بالتزوج في الصورتين.

(والرابع: العلامة وهي ما يعرّف الوجود من غير أن يتعلق به وجوب، ولا وجود) فقوله: ما يعرف الوجود إحتراز عن السبب إذ هو مفض لا معرّف.

وقوله: من غير أن يتعلق به وجوب إحتراز عن العلة، ولا وجود احتراز عن الشرط (كالإحصان) في باب الزنا، فإنه علامة للرجم، وهو عبارة عن كون الزاني حراً مسلماً مكلفاً وطيء بنكاح صحيح مرة، فالتكليف شرط في سائر الأحكام، والحرية لتكميل العقوبة، وإنما العمدة ههنا هي الإسلام والوطء بالنكاح الصحيح.

وإنما جعلناه علامة لا شرطاً، لأن الزنا إذا تحقق لا يتوقف إنعقاده علة

لبطلان شهادة القاذف، لا شرطاً حتى أبطل شهادته بنفس القـذف، قبل ظهـور عجزه عن إقامة الشهود، لأن سقوط الشهادة أمر حكمي، فجاز أن يـظهر عنـد العجز أنه كان ثابتاً قبله، بخلاف الجلد، لأنه فعل حسي، فلا يجوز أن يظهر أنه كان ثابتاً قبل العجز، فكان العجز فيه شرطاً، فيثبت بعـد العجز لا محـالة، ولمـا كان العجز معرّفاً لسقـوط الشهادة، لأنـه أمر حكمي يثبت بنفس القـذف، لأنه كبيرة وهتك لعرض المسلم.

والأصل في المسلم العفة عن الزنا لوجود ما يردعـه عنه فيـه، وهو العقـل والدين لأنهما يمنعانه عن ارتكابه والتمسك بـالأصل واجب حتى يـظهر خـلافه، وإذا كـان القذف كبيـرة كان كسـائر الكبـائـر في ثبـوت سمـة الفسق، وسقـوط الشهادة بنفسها، ولكنا نقول: الله تعالى رتب الجلد وإبطال الشهادة على العجـز عن إقـامة أربعـة من الشهداء، وكـما لا يثبت الجلد قبل العجـز لا يثبت إبـطال

للرجم على إحصان يحدث بعده، إذ لو وجد الإحصان بعد الزنا لا يثبت بوجوده الرجم، وعدم كونه علة وسبباً ظاهر فعلم أنه عبارة عن حال في الـزاني يصير بـه الزنا في تلك الحـالة مـوجباً للرجم، وهـو معنى كونـه علامـة، وهذا عنـد بعض المتأخرين ومختار الأكثر أنـه شرط لـوجوب الـرجم، لأن الشرط مـا يتوقف عليـه وجود الحكم والإحصان بهذه المثابة إذ الزنا لا يوجب الرجم بدونه، كالسـرقة لا توجب القطع بدون النصاب.

(حتى لا يضمن شهوده إذا رجعوا بحال) تفريع على كون الإحصان علامة لا شـرطاً يعني إذا رجـع شهود الإحصـان بعد الـرجم لا يضمنون ديـة المرجـوم بحال أي سواء رجعوا وحدهم، أو مع شهود الزنا أيضـاً، لأنه عـلامة لا يتعلق بها وجوب، ولا وجود، ولا يجوز إضافة الحكم إليه بخلاف ما إذا اجتمع شهـود الشرط والعلة بأن شهد إثنان بقوله: إن دخلت الدار، فأنت طالق، وشهد إثنان بـدخول الـدار، ثم رجع شهـود الشرط وحـدهم، فإنهم يضمنـون عنـد بعض المشايخ، لأن الشرط صالح لخلافـة العلة عند تعـذر إضافـة الحكم إليها لتعلق الوجود به، وثبوت التعدّي منهم، وهو مختار فخر الإسلام.

الشهادة قبله، وهذا لأن كل واحد منهما فعل مفوّض إلى الإمام، أما الجلد فظاهر، وكذا الثاني لأن النهي عن القبول أمر برد الشهادة، فإذا لم يكن معرفاً في حق الجلد، لا يكون معرّفاً في حق ردّ الشهادة أيضاً.

وإنما يثبت أن العجز معرف إذا ثبت أن القذف كبيرة بنفسه وليس كذلك، فإن إقامة البينة على ما نسبه إلى الزنا مقبولة حسبة ليقام حد الزنا فإنه خالص حق الله تعالى، والساعي في إقامته محتسب مقيم حق الله تعالى، فكان فعله قربة، فكيف يكون كبيرة مع هذا الإحتمال، وهو وقوعه قربة على تقدير اختيار الحسبة.

نعم الأصل في المسلم العفة، ولكنه لا يصلح علة للاستحقاق، أي لإثبات العفة في حق القاذف حتى يصير مردود الشهادة بقذفه، ولو صلح مثبتاً لما قبلت البينة على الزنا أبداً، وإن كانت البينة أقوى من الأصل، وهو العفة لأن الأصل وإن كان مرجوحاً في مقابلة البينة، لكن لا يخرج عن كونه دليلاً على كذب القاذف والشهود، فلا تقبل البينة مع هذه الشبهة في باب الحدود، ولما قبلت دل على أن الأصل لا يصلح موجباً، ولأنه لما وقع كلامه كبيرة وعلة لرد الشهادة يثبت رد الشهادة بدليله، فلا يسمع منه إقامة البينة على زنا المقذوف لوقوع الحكم بذلك الدليل، فيظهر أنه كاذب وشهوده كذبة.

وعند شمس الأئمة: لا ضمان عليهم قياساً على شهود الإحصان، وإن رجع شهود اليمين، وشهود الشرط جميعاً، فالضمان على شهود اليمين خاصة لأنهم صاحب علة، فلا يضاف التلف إلى شهود الشرط مع وجودهم، وعند زفر رحمه الله: شهود الإحصان إذا رجعوا وحدهم ضمنوا دية المرجوم ذهاباً إلى أنه شرط.

والجواب: أن الإحصان علامة لا تصلح للخلافة، ولئن سلمنا أنه شرط، فلا يجوز إضافة الحكم إليه، لأن شهود العلة وهي الزنا صالحة

ولما قبلت البينة على الزنا بالإجماع دل على أنه ليس بكاذب بنفس القذف، ولكنه لما أطلق في قوله: يا زاني بشرط اختيار الحسبة واختيار الحسبة إنما يحل بشهود حضور وجب تأخير أمر القاذف إلى ما يتمكن به من إقامة الشهود، وذلك إلى آخر المجلس أو إلى ما يراه الإمام، فإذا ظهر العجز وجب الحد لوجود الشرط، ولا يؤخر هذا الحكم الذي ظهر لاحتمال وجود الشهود بعد ذلك، ولم يعتبر العدم في العمر، كما يعتبر في عدم سائر الأفعال مثل، قوله: إن لم آت البصرة وغير ذلك لأنه لو اعتبر ذلك لما جلد قاذف ما لأنه بعد الموت لا يمكن الجلد ورد الشهادة، فإذا أقيم عليه الجلد، ثم جاء القاذف بأربعة يشهدون على زنا المقذوف تقبل الشهادة، ويقام حد الزنا على المشهود عليه، ويصير القاذف مقبول الشهادة، هذا إذا لم يتقادم العهد، فإن تقادم العهد صار مقبول الشهادة أيضاً، وإن كان لا يقام الحد على المشهود عليه، لأن سقوط شهادته بناء على تحقق عجزه، وقد ظهر أنه لم يكن عاجزاً حيث أقام الشهود على ذلك.

فصل
في بيان الأهلية:

(العقل معتبر لإثبات الأهلية)وهو من أعز النعم لأنه يمتاز به الإنسان عن

للإضافة، فلم يبق للشرط اعتبار إذ لا اعتبار للخلف عند إمكان العمل بالأصل.

ولما فرغ عن بيان متعلقات الأحكام شرع في بيان أهلية المحكوم عليه، وهو المكلف، ولما كان من المعلوم أن أهليته لا تكون بدون العقل، فلذا بدأ بذكر العقل فقال:

فصل في بيان الأهلية

(والعقل معتبر لإثبات الأهلية) إذ لا يفهم الخطاب بدونه، وخطاب من

غيره من الحيوان وبه يعرف ربه وبه ينال سعادة الدنيا والعقبى، ولذا قال عليه السلام: «ما خلق الله خلقاً أكرم عليه من العقل»، ولكن لا كفاية بالعقل نفسه بحال بدون إعانة الله، وتوفيقه، لأنه عاجز بنفسه.

(وأنه خلق متفاوتاً) في أصل القسمة فكم من صغير يستخرج بعقله ما يعجز عنه الكبير، وقد مر في باب بيان أقسام السنة تفسير، فلا نعيده.

(وقالت الأشعرية: لا عبرة للعقل أصلاً دون السمع، وإذا جاء السمع فله العبرة دون العقل) وهو قول بعض أصحاب الشافعي، حتى أبطلوا إيمان الصبي لعدم ورود الشرع به، وعدم اعتبار عقله، فصار إيمانه كإيمان صبي غير عاقل.

(وقالت المعتزلة: إنه علة موجبة لما استحسنه محرمة، لما استقبحه) على القطع (فوق العلل الشرعية..

لا يفهم قبيح، وقد مر تفسيره في السنة (وأنه خلق متفاوتاً) فالأكثر منهم عقلاً الأنبياء والأولياء، ثم العلماء والحكماء ثم العوام، والأمراء، ثم الرساتيق والنساء.

وفي كل نوع منهم درجات متفاوتة فقد يوازي ألف منهم بواحد، وكم من صغير يستخرج بعقله ما يعجز عنه الكبير، ولكن أقام الشرع البلوغ مقام اعتدال العقل، واختلفوا في اعتباره وعدمه.

(فقالت الأشعرية: لا عبرة للعقل دون السمع، وإذا جاء السمع فله العبرة دون العقل) فلا يفهم حسن شيء وقبحه وإيجابه وتحريمه به ولا يصح إيمان صبي عاقل لعدم ورود الشرع به، وهو قول الشافعي رحمه الله، واحتجوا بقوله تعالى: ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾[1].

(وقالت المعتزلة: إنه علة موجبة لما استحسنه، ومحرمة لما استقبحه) على القطع والثبات (فوق العلل الشرعية) لأن العلل الشرعية أمارات ليست موجبة

---

(١) سورة الاسراء: الآية ١٥.

فلم يثبتوا بدليل الشرع ما لا تدركه العقول، أو تقبحه، وجعلوا الخطاب متوجهاً بنفس العقل، وقالوا: لا عذر لمن عقل في الوقف عن الطلب وترك الإيمان) أي إذا عقل صغيراً كان أو كبيراً يجب عليه طلب الحق والاستدلال لوجود مناط التكليف (والصبي العاقل مكلف بالإيمان عندهم، ومن لم تبلغه الدعوة إذا لم يعتقد إيماناً ولا كفراً كان من أهل النار) عندهم لوجود الموجب للإيمان، وهو العقل (ونحن نقول في الذي لم تبلغه الدعوة، إنه غير مكلف بمجرد العقل، وإذا لم يعتقد إيماناً ولا كفراً كان معذوراً) وإذا وصف الكفر وعقده، أو عقده ولم يصفه، كان من أهل النار مخلداً.

بذاتها، والعلل العقلية موجبة بنفسها، وغير قابلة للنسخ والتبديل (فلم يثبتوا بدليل الشرع ما لا يدركه العقل) مثل رؤية الله تعالى، وعذاب القبر والميزان والصراط، وعامة أحوال الآخرة، وتمسكوا في ذلك بقصة إبراهيم عليه السلام، حيث قال لأبيه: ﴿إني أراك وقومك في ضلال مبين﴾[1] وكان هذا القول بالعقل قبل الوحي، لأنه قال أراك، ولم يقل أوحي إلي.

(وقالوا: لا عذر لمن عقل في الوقف عن الطلب، وترك الإيمان والصبي العاقل مكلف بالإيمان) لأجل عقله، وإن لم يرد عليه السمع (ومن لم تبلغه الدعوة) بأن نشأ على شاهق الجبل (إذا لم يعتقد إيماناً ولا كفراً كان من أهل النار) لوجوب الإيمان بمجرد العقل، وأما في الشرائع فمعذور حتى تقوم عليه الحجة.

وهذا مروي عن أبي حنيفة رحمه الله، وعن الشيخ أبي منصور رحمه الله أيضاً، وحينئذ لا فرق بيننا وبين المعتزلة إلا في التخريج، وهو أن العقل موجب عندهم ومعرف عندنا، ولكن الصحيح من قول الشيخ أبي منصور ومذهب أبي حنيفة رحمه الله ما ذكره المصنف بقوله: (ونحن نقول في الذي لم تبلغه الدعوة إنه غير مكلف بمجرد العقل، فإذا لم يعتقد إيماناً ولا كفراً كان معذوراً) إذ لم

---

(١) سورة الانعام: الآية ٧٤.

(وإذا أعانه الله تعالى بالتجربة وأمهله لدرك العواقب لم يكن معذوراً، وإن لم تبلغه الدعوة) كما قال أبو حنيفة رحمه الله في السفيه: إذا بلغ خمساً وعشرين سنة يدفع إليه ماله، لأنه قد استوفى مدة التجربة، وصار بحال معتبر جداً، فيزداد رشداً لا محالة فيدفع إليه ماله.

(وعند الأشعرية إن غفل عن الإعتقاد حتى هلك، أو اعتقد الشرك، ولم تبلغه الدعوة كان معذوراً، ولا يصح إيمان الصبي العاقل عندهم، وعندنا يصح وإن لم يكن مكلفاً به) حتى إذا عقلت المراهقة ولم تصف الإيمان بعدما استوصفت، وهي تحت زوج مسلم بين أبوين مسلمين لم تجعل مرتدة ولم تبن من زوجها.

يصادف مدة يتمكن فيها من التأمل والإستدلال (وإذا أعانه الله تعالى بالتجربة، وأمهله لدرك العواقب لم يكن معذوراً، وإن لم تبلغه الدعوة) لأن الإمهال وإدراك مدة التأمل بمنزلة الدعوة في تنبيه القلب عن نوم الغفلة بالنظر في الآيات الظاهرة، وليس على حد الإمهال دليل يعتمد عليه، لأنه يختلف باختلاف الأشخاص، فرب عاقل يهتدي في زمان قليل إلى ما لا يهتدي غيره، فيفوّض تقديره إلى الله تعالى، وقيل: إنه مقدر بثلاثة أيام اعتباراً بإمهال المرتد، وهو ضعيف.

(وعند الأشعرية إن غفل عن الإعتقاد حتى هلك، أو اعتقد الشرك، ولم تبلغه الدعوة كان معذوراً) لأن المعتبر عندهم هو السمع، ولم يوجد، ولهذا من قتل مثل هذا الشخص ضمن، لأن كفره معفوّ، وعندنا لم يضمن، وإن كان قتله حراماً قبل الدعوة.

(ولا يصح إيمان الصبي العاقل عندهم، وعندنا يصح وإن لم يكن مكلفاً به) لأن الوجوب بالخطاب، وهو ساقط عنه لقوله عليه السلام: «رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يفيق، وعن النائم حتى يستيقظ» ولما فرغ عن بيان العقل شرع في بيان الأهلية الموقوفة عليه فقال:

ولو بلغت كذلك لبانت من زوجها، لأنها صارت مرتدة حيث لم تصف الإيمان بعد وجوبه، ولو عقلت وهي مراهقة ووصفت الكفر صارت مرتدّة وبانت من زوجها فعلم بالمسألة الأولى أنها غير مكلفة إذ لو كانت مكلفة لبانت من زوجها، كما إذا بلغت كذلك قال فخر الإسلام، وليس على الحد في هذا الباب دليل قاطع، أي ليس في حد مدة التجربة والإمهال ليخرج بذلك من أن يكون معذوراً دليل قاطع، إذ ذلك يختلف باختلاف العقلاء، فربّ عاقل يتمكن من التجربة والاستدلال في زمان قليل، ورب عاقل يحتاج في ذلك إلى زمان كثير، فلا معنى لتقدير ذلك بزمان معين مع تفاوت العقلاء فيه.

وإذا كان كذلك فنفوّض أمره إلى علام الغيوب، فإن مضت مدة يعلم ربه بأنه يقدر على ذلك، ولم يؤمن يعاقب عليه وإلا فلا.

وقوله في الباب راجع إلى العاقل الذي لم تبلغه الدعوة كذا فسر شيخنا رحمه الله كلامه.

وعندي أن مراده بقوله: وليس على الحد في هذا الباب دليل قاطع، أي ليس على الحقيقة في باب العقل دليل قاطع، لأنه يذكر لحقيقة الشيء حد وهذا، لأنه على ذلك التفسير، وإن كان يلتئم من حيث أنه مذكور عقيب قوله: لأنه قد استوفى مدّة التجربة والإمتحان، فلا يلتئم من حيث أنه ذكر بعده، فمن جعل العقل حجة موجبة يمتنع ورود الشرع بخلافه، فليس معه دليل يعتمد عليه إلى آخره.

وعلى هذا التفسير يكون ملتئماً، لأنه يكون بياناً وتحقيقاً لما ادعاه.

وهذا لأن من جعل العقل حجة موجبة يمتنع ورود الشرع بخلافه، فليس معه دليل يعتمد عليه سوى أمور ظاهرة نسلمها له، وهو معرفة حدوث العالم، ودلالة البناء على الباني، ومعرفة نفسه بالعبودية، ومعرفة ربه بالألوهية، وأن شكر المنعم حسن، وأن كفره قبيح، وكذا الجهل والظلم والعيث والسفه.

وهذه الأمور لا تدل على أن العقل موجب بنفسه، ويمتنع أن يثبت بدليل الشرع ما لا تدركه العقول، فكثير من المشروعات مما لا تدركه العقول كأعداد

الركعات، ومقادير الزكوات والحدود وغير ذلك.

ومن ألغاه من كل وجه فلا دليل له أيضاً وهو مذهب الشافعي رحمه الله، فإنه قال في قوم من الكفار لم تبلغهم الدعوة: إذا قتلوا ضمنوا، فجعل كفرهم عفواً حيث جعلهم كالمسلمين في الضمان.

وقال أصحابنا رحمهم الله: لا يضمنون لأنا لا نجعل كفرهم عفواً، ومن كان فيهم من جملة من يعذر لم يستوجب عصمة بدون دار الإسلام، أي في الكفار الذين لم تبلغهم الدعوة من كان معذوراً في الإيمان بأن بلغ في الحال، ولم يجد مدة الإمهال، أو كان صبياً لم يستوجب عصمة النفس والمال عندنا، فلم يضمن بالقتل، لأن عصمته مقيدة بالإحراز بدار الإسلام، ولم توجد ألا ترى أن الحربي إذا أسلم في دار الحرب، ولم يهاجر إلينا فقتله مسلم لم يضمن لما بينا، فهذا أولى، وذلك لأنه لا يوجد في الشرع دليل على أن العقل غير معتبر للأهلية، فإنما يلغى العقل بالعقل بلا شرع، لأنه لا يجد دليلاً شرعياً على ما ادّعاه فيكون متناقضاً، وكيف يكون العقل حجة بنفسه، وهو لا ينفك عن الهوى؟ فما بالعقل وحده هداية إلى حدود الهدى، وما بعد العقل ولا شرع معه إلا الهوى.

فإن قلت: لو لم يكن العقل حجة موجبة بنفسه لما أضيفت الأحكام الشرعية إلى عللها، وإنما استخرجت العلل الشرعية بالعقل، ولما أضيفت الأحكام العقلية إلى عللها.

قلت: إنما وجبت نسبة الأحكام إلى العلل في الشرعيات، والعقليات جميعاً لا باعتبار أنها موجبة بذواتها، بل الموجب في العقليات والشرعيات الباري جل وعز إلا أن إيجابه لما كان غيباً عنا نسب إلى العلل تيسيراً على العباد.

والعقل آلة للمعرفة لا موجب (والأهلية نوعان: أهلية وجوب) اعلم أن أهلية الوجوب تنقسم فروعها بأن تكون من حقوق الله تعالى خالصة، ومن حقوق العباد خالصة، أو مما اشتمل عليهما، وأصلها واحد وهو الصلاحية لحكم الوجوب.

فمن كان أهلاً لحكم الوجوب بوجه إما أداء أو قضاء كان أهلاً للوجوب عليه وإلا فلا (وهي بناء على قيام الذمة والآدمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب) إعلم أن أهلية الوجوب بناء على قيام الذمة، لأن محل الوجوب الذمة، ولهذا يضاف إليها فيقال: وجب في ذمته، كذا ولا يضاف الوجوب إلى غيرها والآدمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب، ولهذا لو انقلب الطفل على مال إنسان فاتلفه يضمن له ويلزمه مهر امرأته بعقد الولي عليه، ويلزمه عشر أرضه وخراجها بالإجماع.

ولو اشترى ولي الصبي للصبي شيئاً كما ولد لزمه الثمن، والذمة في اللغة العهد، لأن نقضه يوجب الذمّ.

قال الله تعالى: ﴿لا يرقبوا فيكم إلاّ ولا ذمة﴾(1) أي لا يراعوا حلفاً، ولا عهداً، وإنما نعني بقولنا محل الوجوب الذمة نفس لها ذمة، وعهد ولكن لما كان اختصاصها لأهلية الوجوب بوصف الذمة، قالوا: وجب في ذمته، كذا والمراد بهذا العهد ما أشار الله تعالى في قوله: ﴿وإذ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَني آدم من ظُهُورِهِم ذُريتهم وأشهدَهم على أنْفُسِهِم ألستُ بِرَبِّكُم قالُوا بَلى﴾(2).

(والأهلية نوعان):

النوع الأول: (أهلية وجوب وهي بناء على قيام الذمة) أي أهلية نفس الوجوب لا تثبت إلا بعد وجود ذمة صالحة للوجوب له وعليه، وهي عبارة عن العهد الذي عاهدنا ربنا يوم الميثاق بقوله: ﴿ألست بربكم قالوا: بلى شهدنا﴾ فلما أقررنا بربوبيته يوم الميثاق فقد أقررنا بجميع شرائعه الصالحة لنا وعلينا..

(والآدمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه) بناء على ذلك العهد الماضي، وما دام لم يولد كان جزءاً من الأم يعتق بعتقها، ويدخل في البيع تبعاً لها، ولم تكن ذمته صالحة لأن يجب عليه الحق من نفقة الأقارب، وثمن المبيع

(1) سورة التوبة: الآية ٨.

(2) سورة الأعراف: الآية ١٧٢.

وجمهور المفسرين على أن الله أخرج ذريةَ آدم من ظهر آدم مثل الذر وأخذ عليهم الميثَاق أنه ربهم بقوله: ﴿ألست بربكم﴾ فأجابوه ببلى وقال: وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه، أي عمله في ذمته، كذا قيل.

ومعنى الاية: عند الجمهور أن عمله لازم له لزوم القلادة والغل للعنق لا يفك عنه، وقبل الانفصال هو جزء من وجه لانتقاله وقراره بانتقالها وقرارها يعتق بعتقها ويدخل في البيع الوارد عليها كسائر أجزائها، ولكن لما كان نفساً لها حياة، ويمكن بقاؤه حياً بدونها، ويوقف الإرث لأجله ويعتق مقصوداً لم يكن فلم يكن له ذمة مطلقة فبالنظر إلى الوجه الثاني يكون أهلاً لوجوب الحق له من عتق وارث ونسب ووصية.

وبالنظر إلى الوجه الأول لا يكون أهلاً لوجوب الحق عليه، وإذا إنفصل فظهرت له ذمة مطلقة، فكان أهلاً للوجوب مطلقاً (غير أن الوجوب غير مقصود بنفسه، فجاز أن يبطل لعدم حكمه) إعلم أن الوجوب غير مراد لعينه، بل لحكمه وكما لا يثبت الوجوب إذا وجد السبب بدون المحل، فكذا لا يثبت إذا وجد السبب، والمحل بدون حكمه إذ الوجوب بدون الحكم لا يعتد في الدنيا والعقبى إذ فائدته في الدنيا الإبتلاء.

وفي الآخرة الجزاء ونعني بهذا الحكم وجوب الأداء ووجود الأداء عند مباشرة العبد عن اختيار حتى يظهر المطيع من العاصي، فيتحقق الإبتلاء المذكور في قوله تعالى: ﴿ليبلوكم أيكم أحسن عملاً﴾[1] وكذا الجزاء في الآخرة ينبني على هذا كما قال جزاء بما كانوا يعملون، وهذا لأن الوجوب جبر بلا اختيار للعبد فيه، وإنما ينال العبد الجزاء بما له فيه اختيار، فظهر أن الوجوب بدون حكمه

الذي اشتراه الولي له، وإن كانت صالحة لما يجب له من العتق والإرث والوصية والنسب، وإذا ولد كانت صالحة لما يجب له وعليه.

(غير أن الوجوب غير مقصود بنفسه) وإنما المقصود أداؤه، فلما لم يتصوّر ذلك في حق الصبي (فجاز أن يبطل) الوجوب (لعدم حكمه فما كان من حقوق

---

(١) سورة الملك: الآية ٢.

غير معتد، فلا يجوز القول بثبوته شرعاً، فيصير هذا القسم أي أهلية الوجوب منقسماً بانقسام الأحكام، كما مر في قوله: جملة ما يثبت بالحجج التي سبق ذكرها شيئان الأحكام المشروعة، وهي حقوق الله تعالى خالصة، وحقوق العباد خالصة، وما اشتمل عليهما ثم شرع في بيانها بقوله: (فما كان من حقوق العباد من الغرم والعوض ونفقة الزوجات لزمه) اعلم أن ما كان من حقوق العباد كالغرم والعوض، فالصبي من أهل وجوبه، فيكون الوجوب ثابتاً في حقه، وإن لم يكن عاقلاً لوجود سببه وثبوت حكمه، وهو وجوب الأداء، لأن المال مقصود هنا دون الأداء، فالغرض رفع الخسران بما يكون جبراناً له، أو حصول الربح، وذلك بالمال يكون وأداء وليه كأدائه في حصول هذا المقصود.

وما كان صلة لها شبه المؤنة كنفقة الزوجات والأقارب، فالوجوب ثابت في حقه عند وجود سببه.

أما نفقة الزوجات فلها شبه بالأعواض، لأنه تجب عوضاً عن الاحتباس فإذا حصل الحبس يجب عوضه، وهو النفقة، وأما نفقة الأقارب فمؤنة اليسار، ولهذا لا تجب على من لا يسار له، والمقصود إزالة حاجة المنفق عليه بوصول كفايته إليه، وذلك بالمال يكون، وأداء الولي فيه كأدائه وكان الوجوب غير خال عن حكمه، وما كان صلة لها شبه بالأجزية لم يكن الصبي من أهله، فلا يجب عليه، وذلك كتحمل العقل فإنه صلة، ولكنها تشبه الجزاء على ترك حفظ النفس والأخذ على يد الظالم، ولذلك اختص به رجال العشيرة الذين هم من أهل هذا الحفظ دون النساء والصبي، ليس من أهل الجزاء، لأنه ليس من أهل العقوبة.

(وما كان عقوبة أو جزاء) كالقصاص وحرمان الإرث (لم يجب عليه) لأنه

العباد من الغرم) كضمان المتلفات (والعوض) كثمن المبيع (ونفقة الزوجات والأقارب لزمه) ويكون أداء وليه كأدائه، وكان الوجوب غير خال عن حكمه (وما كان عقوبة، أو جزاء لم يجب عليه) ينبغي أن يراد بالعقوبة ههنا القصاص، وبالجزاء جزاء الفعل الصادر منه بالضرب والإيلام دون الحدود، وحرمان.

لا يصلح لحكمه وهو المطالبة بالعقوبة أو جزاء الفعل (وحقوق الله تعالى تجب متى صح القول بحكمه كالعشر والخراج، ومتى بطل القول بحكمه لا تجب كالعبادات الخالصة والعقوبات) فالإيمان لا يجب على الصبي قبل أن يعقل لعدم أهلية الأداء، وإذا عقل واحتمل الأداء قلنا: بوجوب أصل الإيمان دون أدائه حتى صح الأداء، ويقع فرضاً ولا يجب عليه تجديد الإيمان بعد البلوغ لأنه ليس في نفس الوجوب تكليف وخطاب، وإنما ذلك في وجوب الأداء، وذلك موضوع عنه حتى يبلغ ولكن صحة الأداء تبتني على كون الشيء مشروعاً على قدرة الأداء لا على الخطاب.

ألا ترى أن المسافر يؤدي صوم رمضان، ويقع فرضاً وإن لم يكن مخاطباً به.

وكذا إذا أدّى الجمعة تقع فرضاً، وإن لم يكن الخطاب متوجهاً عليه، وكذا العبادات الخالصة المتعلقة بالبدن كالصلاة والصوم، أو بالمال كالزكاة، أو بهما كالحج لا يجب عليه، وإن وجد سببها ومحلها لعدم الحكم وهو الأداء إذ الأداء هو المقصود في حقوق الله تعالى، وهو فعل يحصل عن اختيار على سبيل التعظيم لله تعالى ليتحقق معنى الإبتلاء، ولا يتصور ذلك من الصبي الذي لا يعقل بنفسه، ولا يحصل ذلك بأداء وليه لأن ثبوت الولاية عليه بطريق الجبر لا بطريق الاختيار، فلا يصلح طاعة، فلو جعلنا أداء الولي كأدائه فيما هو مالي

الميراث ليكون مقابلاً لحقوق الله تعالى خارجة عنها، وأما ضربه عند إساءة الأدب فمن باب التأديب لا من أنواع الجزاء.

(وحقوق الله تعالى تجب متى صح القول بحكمه كالعشر والخراج) فإنهما في الأصل من المؤن، ومعنى العبادة والعقوبة تابع فيهما، وإنما المقصود منهما المال، وأداء الولي في ذلك كأدائه.

(ومتى بطل القول بحكمه لا تجب كالعبادات الخالصة والعقوبات) فإن المقصود من العبادات فعل الأداء، ولا يتصور ذلك في الصبي، والمقصود من

يظهر أن المقصود هو المال لا الفعل، وهو باطل في جنس القرب إذ حق الله تعالى في الماليّ ليس عين المال، وإنما المال آلته، وإنما يقصد عين المال في حقوق العباد، لأنهم ينتفعون به لجلب نفع، أو لدفع ضرر الله تعالى منزه عن ذلك.

وما يشوبه معنى المؤنة كصدقة الفطر لم تلزمه عند محمد رحمه الله لرجحان معنى العبادة فيها، والمرجوح في مقابلة الراجح كالمعدوم، فصارت كالزكاة ولزمه عندهما اكتفاء بالأهلية القاصرة، والاختيار القاصر الذي يكون بواسطة الولي مضافاً إليه فيما هو عبادة قاصرة.

وما كان مؤنة في الأصل كالعشر والخراج لزمه، لأن حكمه وهو أداء العين يحتمل النيابة، لأن المال مقصود لا الأداء، فيكون أداء الولي في ذلك كأدائه، وما كان عقوبة لم يجب أصلاً لعدم حكمه، وهو المؤاخذة بالعقوبة وباعتبار الأصل الذي بينا، وهو أن من كان أهلاً لحكم الوجوب كان أهلاً للوجوب وإلا فلا.

قلنا: إن الكافر أهل لأحكام لا يراد بها وجه الله تعالى، لأنه أهل لأدائها، فكان أهلاً للوجوب له وعليه، ولما لم يكن أهلاً لثواب الآخرة لم يكن أهلاً لوجوب شيء من الشرائع يعني العبادات، لأنه ليس بأهل لما هو فائدة الأداء، وهو نيل الثواب به في الآخرة، بخلاف الحرمان، ولأن الصلاة إن وجبت على الكافر، فلا يخلو أما إن وجبت في حال الكفر، أو بعد الكفر لا يجوز الأول، لأن الصلاة في حال الكفر باطلة، فلا يكون مأموراً بها، وكذا الثاني بدليل عدم وجوب القضاء بعد الإسلام، ولأنها لو وجبت على الكافر لوجب قضاؤها، كما في المسلم استدراكاً للمصلحة الفائتة، ولزمه الإيمان بالله تعالى، لأنه أهل لأدائه ووجوب حكمه، وهو نيل السعادة الأبدية، ولم يجعل مخاطباً بالشرائع بشرط تقديم الإيمان إقتضاء، لأنه رأس أسباب أهلية أحكام نعيم الآخرة وأهلها، فلا يجوز أن يجعل شرطاً مقتضياً لغيره.

ألا ترى أن المولى إذا قال لعبده: تزوج أربعاً لا يصير حراً، لأن الحرية أصل لصلاحية تزوّج أربع نسوة، فلا يجوز أن يكون شرطاً تابعاً.

وقد قال بعض مشايخنا: بوجوب كل الأحكام والعبادات على الصبي، لقيام الذمة، وتقرر الأسباب فأثبت الوجوب باعتبار السبب، والمحل إذ الوجوب يثبت جبراً ليس للعبد فيه اختيار، حتى يعتبر عقله وتمييزه.

بل يثبت عند وجود السبب علينا شئنا أو أبينا.

ثم قال بالسقوط باعتبار الحرج، لكن الصحيح ما قلنا، لأن الوجوب غير مراد لعينه، بل لحكمه، فلا يكون الوجوب بدون الحكم مفيداً، وهذا أسلم الطريقين صورة لأن وجوب الأداء غير ثابت، فكذا نفس الوجوب، ولأن العدم كان ثابتاً فيبقى. ومعنى، لأن نفس الوجوب غير مفيد، لأنه ليس بمقصود لذاته.

وتقليداً أي اقتداء بالسلف، لأن الصحابة رضي الله عنهم لم يقولوا بالوجوب عليه أصلاً، وحجة أي استدلالاً بالمتفق عليه، وهو أنه لو كان الوجوب عليه ثابتاً، ثم كان السقوط للحرج لوقع عن الفرض، إذا أدى كالصوم والجمعة في حق المسافر، ولأن الوجوب لو كان ثابتاً، ثم يسقط لكان الوجوب خالياً عن الفائدة فيصير عبثاً.

وقلنا في الصبي: إذا بلغ في بعض شهر رمضان إنه لا يقضي ما مضى، وهذا دليل على أن الوجوب غير ثابت في حقه أصلاً، إذ لو كان ثابتاً لقضى ما مضى كالمجنون، والمغمى عليه وباعتبار ما ذكرنا أن من كان أهلاً لحكم الوجوب كان أهلاً له وإلا فلا.

قلنا: إن الصوم يلزم الحائض، لأنها أهل لحكم الوجوب، لأن احتمال الأداء ثابت إذ الحيض كالجنابة وهي غير منافية للصوم، فكذا الحيض فانعقد السبب للأداء، ثم انتقل إلى البدل، وهو القضاء للعجز الحالي لعدم الحرج، وهو كالحلف على مس السماء، وأما الصلاة فلا تلزمها لما فيها من الحرج، فبطل الوجوب لعدم حكمه مع وجود محل الوجوب، وسببه والجنون في الصوم والصلاة، إذا امتد بأن استوعب الشهر، وزاد على يوم وليلة لا يلزمه القضاء، لأن الوجوب لم يثبت في حقه لعدم أهلية حكم الوجوب، وهو الأداء بسبب

الحرج الذي يلحقه في ذلك، وإذا لم يمتد كان الوجوب ثابتاً لوجود حكمـه، وهو الأداء في الحال إن تصوّر، أو في الثـاني، وهو بعـد الإفاقـة حتى إذا نوى الصـوم بالليل، ثم جن ولم يتناول شيئاً حتى مضى اليوم كان مؤدياً للفرض.

والإغماء لما لم يناف حكم وجوب الصوم وهو الأداء في الحال حتى إذا نوى الصوم، ثم أغمي عليه، ولم يتناول شيئاً صـح صومـه، أو في الثاني بـلا حرج، لأنه لا يستغرق شهراً عادة لم يناف وجوبه، وكان منافياً لحكم وجوب الصلاة إذا امتد، أما في الحال فلعدم الطهارة، وأما في الثاني فلوجـود الحرج، فكـان منافيـاً لوجوبه.

والنوم لما لم يكن منافياً لحكم وجـوب الصوم، أو الصـلاة إذا انتبه، وهـو القضاء بلا حرج لم يكن منافياً للوجوب أيضاً.

(وأهليته أداء وهي نوعـان: قاصـرة تبتنى على القـدرة القاصـرة من العقل القاصر، والبدن النـاقص كالصبي العـاقل والمعتـوه البالـغ، وتبتنى عليها صحـة الأداء وكاملة تبتنى على القدرة الكاملة من العقل الكامـل والبدن الكـامل ويبتنى عليها وجوب الأداء وتوجه الخطاب) إعلم أن أهلية الأداء نوعان: كـاملة تصلح

العقوبات هو المؤاخذة بالفعل، وهو لا يصلح لذلك (و) النوع الثاني (أهلية أداء وهي نوعان: قاصرة تبتنى على القدرة القاصرة من العقل القاصر والبدن القاصر) فـإن الأداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب، وهي بالعقل، وقدرة العمل بـه، وهي بالبدن، فإذا كان تحقق القدرة بهما يكون كمالها بكمالهما، وقصورها بقصورهمـا، فالإنسان في أول أحواله عديم القدرتـين، ولكن له استعـدادهما، فتحصـلان له شيئاً فشيئاً إلى أن يبلغ (كالصبي العاقل) فإن بدنه قاصر، وإن كان عقله يحتمـل الكمال (والمعتوه البالغ) فإن عقله قاصر، وإن كان بدنه كاملاً (وتبتنى عليها) أي على الأهلية القاصرة (صحة الأداء) على معنى أنه لو أدّى يكون صحيحاً، وإن لم يجب عليه.

(وكـاملة تبتنى على القـدرة الكاملة من العقـل الكامـل والبدن الكـامـل، ويبتنى عليهـا وجوب الأداء وتـوجه الخـطاب) لأن في إلـزام الأداء قبـل الكمـال

للزوم العهدة، وذلك يكون للبالغ العاقل.

وقاصرة لا تصلح للزوم العهدة، وذلك يكون للصبي العاقل وللمعتوه بعد البلوغ فإنه بمنزلة الصبي العاقل من حيث إن له أصل العقل، وليس له صفة الكمال ويبتنى على القاصرة صحة الأداء وعلى الكاملة وجوب الأداء وتوجه الخطاب، لأن في إلزام الأداء قبل كماله حرجاً بيناً، وهو منفي بالنص وبقوله عليه السلام: «رفع القلم عن ثلاث» والمراد بالقلم الحساب، والحساب إنما يكون بعد لزوم الأداء فدل أن ذلك لا يثبت إلا بالأهلية الكاملة.

ثم أصل العقل يعرف بدلالة العيان، وذلك بأن يختار المرء ما يكون أنفع له في أمر دنياه، أو عقباه.

ويعرف مستور عاقبة الأمر فيما يأتيه ويذره، وكذلك نقصانه يعرف بالتجربة والإمتحان بأن ينظر في أفعاله فإن كانت على سنن واحد كان معتدل العقل، وإن كانت متفاوتة كان قاصر العقل، وأحوال البشر تتفاوت في صفة كمال العقل.

فأقام الشرع اعتدال الحال بالبلوغ عن عقل مقام كمال العقل في بنائه إلزام الخطاب عليه تيسيراً على العباد، ثم صار صفة الكمال الذي يتوهم وجوده قبل هذا الحد ساقط الإعتبار وتوهم بقاء النقصان بعد هذا الحد كذلك، لما عرف أن السبب الظاهر متى قام مقام المعنى الباطن تيسيراً دار الحكم معه، وجوداً أو عدماً (والأحكام منقسمة في هذا الباب إلى ستة أقسام:

يكون حرجاً، وهو منتف، ولما لم يكن إدراك كماله إلا بعد تجربة عظيمة أقام الشارع البلوغ الذي يعتدل عنده العقل في الأغلب مقام إعتدال العقل تيسيراً.

(والأحكام منقسمة في هذا الباب) أي باب ابتناء صحة الأداء على الأهلية القاصرة، دون الأهلية الكاملة التي ذكرت عن قريب (إلى ستة أقسام) أشار

فحق الله تعالى إن كان حسناً لا يحتمل غيره، كالإيمان وجب القول بصحته من الصبي، بلا لزوم أداء) اعلم أن الإيمان بالله تعالى صحيح من الصبي العاقل في أحكام الدنيا والآخرة، لوجود حقيقته وهو التصديق بالجنان والإقرار باللسان بعد وجود أهلية أدائه، ولئن منع الأهلية فنقول قوله تعالى: ﴿وآتيناه الحكم صبياً﴾ أي النبوّة، فالنقل يقتضي أن يكون هادياً داعياً لغيره إلى الله تعالى، وإذا صلح أن يكون هادياً للغير وداعياً له.

فأولى له أن يصلح أن يكون مهتدياً ومجيباً للداعي، وبعد وجود حقيقة الشيء إنما يمتنع ثبوته حكماً لحجر شرعي.

وذا لا يليق بالإيمان أصلاً لما مر أنه حسن لا يحتمل غيره، فلو صار محجوراً عنه، لكان قبيحاً من ذلك الوجه، ولا عهدة فيه إلا في لزوم الأداء.

وذلك موضوع عنه فأما الأداء، فلا عهدة فيه، فكان النظر في الحكم لصحة أدائه لانه ينال به الفوز والسعادة في الدارين، وحرمان الميراث من أقاربه الكفار ووقوع الفرقة بينه وبين امرأته الكافرة مضاف إلى كفر الباقي على كفره، لا إلى إسلام من أسلم، لأن الإسلام شرع عاصماً للحقوق لا قاطعاً، ولأن ذا

المصنف إليها على الترتيب فقال: (فحق الله تعالى إن كان حسناً لا يحتمل غيره كالإيمان وجب القول بصحته من الصبي، بلا لزوم أداء) وهذا هو القسم الأول، وإنما قلنا بصحته، لأن علياً رضي الله عنه افتخر بذلك وقال:

سبقتكم إلى الإسلام طراً * غلاماً ما بلغت أوان حلمي

وعند الشافعي رحمه الله: لا يصح إيمانه قبل البلوغ في حق أحكام الدنيا، فيرث أباه الكافر، ولا تبين منه إمرأته المشركة، لأنه ضرر وإن صح في حق أحكام الأخرة، لأنه محض نفع في حقه، وإنما قلنا بلا لزوم أداء، لأنه لو استوصف الصبي، ولم يصف الإسلام بعدما عقل لم تبن امرأته، ولو لزمه الأداء

ليس بمقصود بالإيمان، بل ذلك من ثمراته، وإنما يتعرف صحة الشيء من حكمه الذي وضع له، وهو سعادة الآخرة لا من ثمراته، ولأن ذا مشترك، فقد يصير به مستحقاً للإرث من أقاربه المسلمين، وتقرر نكاحه إذا كانت زوجته أسلمت قبله على أنها تلزمه إذا ثبت له حكم الإيمان تبعاً لغيره فلم يعد عهدة، لأنه لم يصدر عنه فعل صالح للزوم العهدة.

والدليل على عدم لزوم الأداء قبل البلوغ ما ذكره في الجامع أنه إذا استوصف فلم يصف الإسلام بعدما عقل لم تبن منه امرأته، ولو لزمه الأداء لكان امتناعه من ذلك كفراً فتبين منه امرأته، كما بعد البلوغ.

فأما عرض الإسلام عليه عند إسلام امرأته فلصحة الأداء منه، لا لوجوب الأداء عليه.

والتفريق بينهما إذا امتنع على وجه النظر لخصمه اكتفاء بالأهلية القاصرة لذلك ففيما يرجع إلى حق الزوجة يكتفي بالأهلية القاصرة، كلزوم النفقة، ولهذا قلنا: إذا كان الزوج مجنوناً، وله أب فأسلمت امرأته فإنه يعرض الإسلام على أبيه، فيفرق بينهما إذا أبى أن يسلم، ومعلوم أن الأب لا يقوم مقامه فيما يضرّ به ومع ذلك يكتفي بإباء من هو قائم مقامه في صحة الأداء لو أداه دفعاً للضرر عن الزوجة.

(وإن كان قبيحاً لا يحتمل غيره كالكفر لا يجعل عفواً) اعلم أن ما يكون قبيحاً على وجه لا يحتمل غيره كالردة، فأبو يوسف رحمه الله لا يحكم بصحتها من الصبي في أحكام الدنيا، لأنها تتمحض ضرراً، وإنما حكمنا بصحة إيمانه

لكان امتناعه كفراً (وإن كان قبيحاً لا يحتمل غيره، كالكفر لا يجعل عفواً) وهذا هو القسم الثاني، والمراد بالكفر هو الردة يعني لو ارتد الصبي تعتبر ردته عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله في حق أحكام الدنيا والآخرة حتى تبين منه امرأته، ولا يرث من أقاربه المسلمين، ولكن لا يقتل، لأنه لم توجد منه المحاربة قبل البلوغ، ولو قتله أحد يهدر دمه، ولا يجب عليه شيء كالمرتد، وعند أبي يوسف

لأنـه تمحض منفعة، ولكنهما يقولان: كما يوجـد منه حقيقـة الإيمان يـوجد منـه حقيقة الردة، وهذا لأنه إذا اعتبر علمه بأبويه في رجوعه إليهما، فلا بد أن يعتبـر علمه بوحدانية الله تعالى.

وكـذا الجهل بغـير الله تعالى لا يعـد منـه علماً، فكـذا الجهـل بالله تعـالى، والردة جهل بالله تعالى وقد وجدت حقيقتها منه، فلا يمتنع ثبـوتها بعـد وجودهـا منه حقيقة في حق أحكام الآخرة.

وما يلزمه من أحكام الدنيا بالردة كحرمان الميراث، ووقـوع الفرقـة، وإنما يلزمه لضرورة الحكم بصحتها لا مقصوداً بنفسه.

ألا ترى أنه إنمـا يثبت في حقه بـطريق التبعية لـلأبوين بـأن ارتدا، ولحقـا بدار الحرب وفيها يضر به مقصوداً لا ولاية للأبوين عليه.

وما هو بين الأمرين كالصلاة ونحوها يصـح الأداء من غير (لـزوم عهدة) اعلم أن ما يتردّد من حقوق الله تعالى بـين أن يكون حسنـاً، وبين أن لا يكـون حسنـاً في بعض الأوقات، فـإنه يصـح الأداء منـه قبـل البلوغ بـاعتبـاز الأهليـة القاصرة، كالصلاة والصوم والزكاة والحج، لأنها تحتمـل النسخ والتبـديل، فـلا يبقى حسناً، بلا وجوب الأداء، لأن في وجوب الأداء إلزام العهدة.

وفي صحة الأداء نفع محض، لأنـه يعتاد أداءهـا فلا يشق عليـه ذلك بعـد البلوغ، ولهذا صح التنفـل منه بهـذه العبادات بـلا لزوم مضيّ، ووجـوب قضاء

والشافعي رحمهما الله: لا تصـح ردته في حق أحكـام الدنيـا، لأنها ضرر محض، وإنما حكمنا بصحة إيمانه، لكون نفعاً محضاً.

(وما هو دائر بين الأمرين) أي بين كونه حسنـاً في زمان وقبيحـاً في زمان، وهذا هو القسم الثالث (كالصلاة ونحوهـا يصح منـه الأداء من غير لـزوم عهدة وضمان) فإن شـرع فيه لا يجب إتمـامه، والمضي فيـه، وإن أفسده لا يجب عليـه

لأنها شرعت كذلك، فالبالغ إذا شرع في صوم، أو صلاة على ظن أنه عليه، ثم تبين أنه ليس عليه تبطل عنه صفة اللزوم حتى إذا أفسد لا يلزمه القضاء، وكذا إذا شرع في الحج بالظن، ثم تبين أنه ليس عليه تبطل صفة اللزوم حتى إذا أحصر فتحلل لم يلزمه القضاء.

وإذا أحرم الصبي صح منه بلا عهدة، حتى إذا ارتكب محظوراً لم تلزمه الكفارة، لأن في ذلك ضرراً يبتنى على الأهلية الكاملة، وإذا ارتد الصبي لا يقتل، وإن صحت ردته عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله، لأن القتل ليس من حكم عين الردة، بل هو من حكم المحاربة، ولم توجد المحاربة قبل البلوغ.

ولهذا لا يثبت في حق النساء، ولأن القتل جزاء على الردة بطريق العقوبة وما يجب جزاء يبتنى على الأهلية الكاملة فلا يثبت في حق الصبي بالأهلية القاصرة، فإن قلت: أليس أنه يعزّر إذا أساء الآدب بالضرب، وذلك نوع جزاء؟، وقد وردت السنة المعروفة وفيها هو محض حق الله تعالى فإنه عليه السلام قال: «مروا صبيانكم بالصلاة إذا بلغوا سبعاً واضربوهم عليها إذا بلغوا عشراً»، وهذا الضرب بطريق الجزاء على الإمتناع من أداء الصلاة عقوبة قلت: الضرب عند إساءة الأدب تأديب، وليس بجزاء على الفعل الصادر منه بطريق العقوبة كضرب الدواب للتأديب، وقد ورد الشرع به حيث قال: وتضرب الدابة على النفار، ولا تضرب على العثار.

(وما كان من غير حقوق الله تعالى إن كان نفعاً محضاً كقبول الهبة والصدقة تصح مباشرته منه) لأنه محض منفعة فيثبت في حقه بناء على الأهلية

القضاء، وفي صحة هذا الأداء بلا لزوم عليه نفع محض له من حيث إنه يعتاد أداءها، فلا يشق ذلك بعد البلوغ.

(وما كان من غير حقوق الله تعالى إن كان نفعاً محضاً كقبول الهبة والصدقة تصح مباشرته) أي مباشرة الصبي من غير رضا الولي وإذنه، وهذا هو

القاصرة، وذلك مثل قبول بدل الخلع من العبد المحجور، فإنه يصح بغير إذن المولى لأنه محض منفعة.

وكذا إذا آجر الصبي المحجور نفسه للعمل ومضى على العمل وجب الأجر استحساناً بدون شرط السلامة من العمل، لأنه نفع محض، ولو آجر العبد المحجور نفسه يجب الأجر بشرط السلامة من العمل لأن المستأجر يصير غاصباً له من وقت الاستئجار، فتجب قيمته، ويملك العبد من حين الغصب فلا يجب أجر منافعه، وكذا العبد أو الصبي إذا قاتل بغير إذن المولى، أو الولي استوجب الرضخ وقيل: إنه قول محمد، لأنه ذكره في المسير الكبير، وهو مخصوص بقوله: ولهذا صححنا عبارة الصبي في بيع مال غيره وطلاق غيره، وعتاق غيره إذا كان وكيلاً، لأنه محض منفعة في حقه، لأنه يصير به مهتدياً في التجارات عارفاً بمواضع الغبن، والخسران وإليه أشار الله تعالى بقوله: ﴿وابتلوا اليتامى﴾[1] أي اختبروا عقولهم ومعرفتهم بالتصرفات قبل البلوغ، ولأن في إهدار عبارته إلحاقه بالبهائم.

وبالبيان بأن الإنسان من الحيوان وبه منّ الله تعالى على الإنسان فقال: ﴿خلق الإنسان علمه البيان﴾[2] وقال عليه السلام: «المرء بأصغرية بقلبه ولسانه» وقال القائل:

لسان الفتى نصف ونصف فؤاده * فلم يبق إلا صورة اللحم والدم

(وفي الضار المحض كالطلاق والعتاق والوصية تبطل أصلاً) اعلم أن ما

القسم الرابع (وفي الضرر المحض) الذي لا يشوبه نفع دنيوي (كالطلاق والوصية) ونحوهما من العتاق والصدقة والهبة والفرض (يبطل أصلاً) فإن فيها إزالة ملك من غير نفع يعود إليه، ولكن قال شمس الأئمة: إن طلاق الصبي واقع إذا دعت إليه حاجة.

---

(١) سورة النساء: الآية ٦.
(٢) سورة الرحمن: الآية ٣ـ٤.

هو ضرر محض لا يشوبه منفعة في العاجـل، فهو غـير مشروع في حقـه، فبطلت مبـاشرتـه كالـطلاق والعتاق والهبـة والصدقـة والقـرض لأنـه يبـطل ملكـه بهـذه التصرفات، ولم يملك عليه ذلك غيره ما خلا القرض فـإن القاضي يملكـه عليه، لأنه التحق بالنافع المحض في حقه لقدرته على استيفائه، لأنـه يتمكن منه بمجـرد علمـه بخلاف الأب فـإنه لا يتمكن منـه إلا بشهود، وليس كـل شـاهـد بعـدل والعين تعرض للتوى، والتلف بخلاف الدين.

(وفي الدائر بينهما كالبيع ونحوه يملكـه برأي الـولي) اعلم أن ما يتـردّد بين النفع والضرر كالبيع والإجارة والنكاح، ونحو ذلك فإنه يملكه برأي الـولي، ولا يملكه بنفسه، لأنه قد صار أهلاً لمبـاشرتـه حتى اعتبرت عبـارته في حق الغـير إذا عمل لغيره فلأن يعتبر في حق نفسه أولى.

وفي القول بصحة مباشرته برأي الولي إصابة بمثل ما يصاب بمباشرة الـولي مع فضل نفع البيان، وتوسيع طريق الإصابـة، لأنه يتمكن من تحصيـل مقصوده بطريقين بمباشرة نفسه، وبمباشرة وليه، فكان ذلك أنفع له.

ثم عند أبي حنيفة رحمه الله لما صار رأيه القاصر مجبوراً بانضمام رأي الولي إليه، التحق بالبالغ، حتى ينفذ تصرفه بالغبن الفـاحش مع الأجـانب، كما ينفـذ

ألا ترى أنه إذا أسلمت امرأته يعرض عليه الإسـلام فإن أبى فـرق بينهما، وهو طلاق عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله، وإذا ارتـد وقعت الفرقـة بينه وبـين امرأته، وهو طلاق عند محمد رحمه الله.

وإذا كان مجبوباً فخاصمتـه امرأتـه وطلبت التفريق كـان ذلك طـلاقاً عنـد البعض فعلم أن حكم الـطلاق ثابت في حقـه عند الحـاجـة، وهـذا هـو القسم الخامس منه، ثم القسم السـادس هو قـوله: (وفي الـدائر بينهـما) أي بين النفـع والضرر (كالبيع ونحوه يملكه برأي الولي) فإن البيع ونحوه من المعاملات إن كان رابحاً كان نفعاً، وإن كان خاسراً كان ضرراً وأيضاً هو سـالب وجالب، فـلا بد

من البالغ، ولا يملكه الولي ذلك، وعندهما لما كان نفوذ هذا التصرف منه باعتبار رأي الولي وجب اعتبار رأيه العام، وهو ما إذا أذن للصبي لينتقل لتعديه عن موضعه برأيه الخاص، وهو ما إذا باشر بنفسه، وكما لا ينفذ تصرف الولي بالغبن الفاحش بمباشرته، فكذا لا ينفذ بمباشرة الصبي بعد إذن وليه له.

وما قاله أبو حنيفة رحمه الله أصح فإن إقرار الصبي بعد إذن الولي له صحيح، وإن لم يملك الولي الإقرار عليه بنفسه.

وفي تصرفه مع الولي بغبن فاحش روايتان عن أبي حنيفة رحمه الله في رواية يصح لما قلنا إنه صار كالبالغ عنده بانضمام رأي الولي إلى رأيه.

وفي رواية لا يصح، لأن شبهة النيابة قائمة في تصرفه، لأنه في الملك أصيل، وفي الرأي أصيل من وجه دون وجه، وهذا لأن الرأي باعتبار العقل، وله أصل العقل دون وصف الكمال، وكان هو باعتبار الأصل متصرفاً بنفسه كالبالغ، وباعتبار الوصف هو كالنائب فتثبت شبهة النيابة باعتبار وصف الرأي فلو كان نائباً من كل وجه لم يجز تصرفه معه أصلاً كالوكيل، فإذا كان نائباً من وجه دون وجه اعتبرت في موضع التهمة، وهو التصرف مع الولي بغبن فاحش، ولم يعتبر في غير موضع التهمة، وهو التصرف بمثل القيمة، أو مع الأجانب، وباعتبار أن ما كان نفعاً محضاً يملكه الصبي، بدون إذن الولي، وما كان متردداً لا يملكه بدون إذنه.

قلنا: الصبي المحجور إذا صار وكيلاً لم تلزمه العهدة، لأن في إلزام العهدة عليه ضرراً به، فتلزم الموكل، وبإذن الولي تلزمه لأنه لما ملك التزام الثمن في ذمته بتصرفه لنفسه، فكذا بحكم الوكالة، وإذا أوصى الصبي بشيء من وصايا البر بطلت وصيته عندنا، وإن كان فيه نفع ظاهر، لأنه يصرفه إلى نفسه في نيل الزاني ولو لم تنفذ تبقى على غيره، لأنه تبرع، وهو ليس من أهله.

فإن قيل: إن ملكه يزول عنه بموته، وإن لم يوص فكانت الوصية أنفع في حقه من تركها، لأنه لو أنهضه البرء يصرفه إلى مطلبه الحالي.

ولو مات يتحقق مقصده المآلي، ولا كذلك إذا تركها.

قلنا: الإرث شرع نفعاً للمورث لقوله عليه السلام: «لأن تدع ورثتك أغنياء خير لك من أن تدعهم عالة يتكففون الناس»، ولأن نقل أملاكه إلى أقاربه عند استغنائه عنه يكون أولى عنده من النقل إلى الأجانب، فهو بالإيصاء يترك هذا الأفضل، فكان ضرراً في حقه.

ولهذا شرع الإرث في حق الصبي إلا أن البالغ يملك الإيصاء، كما يملك الطلاق بعد النكاح والصبي لا يملك ذلك، وعلى هذا قلنا: إذا وقعت الفرقة بين الزوجين وبينهما صبي مميز فإنه لا يخير الصبي، ولا تعتبر عبارته في هذا الإختيار شرعاً، لأنه من جنس ما يتردد بين النفع والضرر، والغالب من حاله أن يختار من لا يؤاخذه بالآداب ويتركه خليع العذر لقلة نظره في العواقب.

وكما لا يعتبر اختياره في هذا لا يعتبر اختيار وليه لأن وليه في هذه الحالة أبوه، وأبوه في هذا الإختيار يعمل لنفسه، فلا يصلح أن يكون ناظراً فيه لولده.

(وقال الشافعي رحمه الله: كل منفعة يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه، لا تعتبر عبارته فيه كالإسلام والبيع، وما لا يمكن تحصيله له بمباشرة وليه تعتبر

أن ينضم إليه رأي الولي، حتى تترجح جهة النفع، فيلتحق بالبالغ فينفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع الأجانب، كما ينفذ من البالغ عند أبي حنيفة رحمه الله خلافاً لهما، فإنه لا يكون كالبالغ عندهما، فلا ينفذ بالغبن الفاحش، وإن باشر البيع بالغبن الفاحش، مع الولي.

فعن أبي حنيفة رحمه الله روايتان: في رواية ينفذ، وفي رواية لا ينفذ، وهذا كله عندنا.

(وقال الشافعي رحمه الله: كل منفعة يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه لا تعبر عبارته) أي عبارة الصبي فيه (كالإسلام والبيع) فإن يصير مسلما بإسلام أبيه، وبتولي الولي بيع ماله، وشراءه، فتعتبر فيه عبارة وليه فقط.

عبـارته فيـه كالـوصية واختيـار أحد الأبـوين) وأصله أن من كان مـولياً عليـه لا يصلح أن يكون ولياً، لأن كونه مولياً عليه سمة العجز، وكونه ولياً آيـة القدرة، وهما متضادّان فلا يجوز اجتماعهما، فلهذا اعتبر عبارته في اختيـار أحد الأبـوين، وفي الإيصاء، لأنه لا يمكن تحصيلهما له بمباشرة الولي، فتعتبر عبارته فيهما، وكذا في العبادات، وأبطل الإيمان والردة لأنهما يثبتان بطريق التبعية للأبوين، فلا تعتبر عبارته فيهما وقبول الهبة في قول يصح منه دون الـولي، وفي قول عكسـه، ولا فقه فيـه لأنه لم يبن الأمـر على دليـل الصحة والعـدم من الصبي، إذ لا منـافـاة بـين تحصيل منفعة له بواسطة الولي في حالة، وبـين تحصيل تلك المنفعـة له بمبـاشرتـه بنفسه في حالة أخرى.

وإنما تتحقق هذه المنـافاة في حـالة واحـدة ونحن إذا جعلناه مسلماً بـإسلام نفسـه لا نجعله تبعاً في تلك الحـالة، وفي الحـالة التي يكـون تبعاً لا يكـون مسلماً بإسلام نفسه، وهذا لأنه لما كان قاصر الأهليـة صلح أن يكون مـولياً عليـه، ولما كان صاحب أصل الأهلية صلح أن يكون ولياً، ومتى جعلنـاه ولياً لم نجعله فيـه مولياً عليه.

(وما لا يمكن تحصيله بمباشرة وليه تعتبر عبارته فيه كالوصية) فإنه لا يتولاه الولي ههنا، فتعتبر عبارتـه في الوصيـة بأعمـال البر، لأنـه يستغنى عن المال بعـد الموت، وعندنا هي باطلة، لأنها ضرر محض، وإزالة للملك بطريق التبرع سواء كانت بالبر، أو غيره وسواء مات قبل البلوغ، أو بعده.

(واختيار أحد الأبـوين) وذلك فيـما إذا وقعت الفرقـة بين أبـويه وخلصت الأم عن حق الحضانة إلى سبع سنين، فبعـد ذلك يتخـير الولـد عنده يختـار أيهما شاء، لأن النبي عليه السلام خير غلاماً بـين الأبوين، وهـذه المنفعة ممـا لا يمكن أن تحصل بمباشرة الولي فتعتبر عبارته فيه، وعندنا ليس كـذلك، بـل يقيم الإبن عند الأب ليتأدب بآداب الشريعة، والبنت عند الأم لتعلم أحكام الحيض وتخيير النبي عليه السلام له كان لأجل دعائه بالأنظر فوفق لاختيار الأنفع له.

ومتى جعلناه مولياً عليه لم نجعله ولياً فيه، وإنما هذا عبارة عن الإحتمال، أي يحتمل أن يكون مولياً عليه، ويحتمل أن يكون ولياً، لأنه مولى عليه في حال كونه ولياً فيه، وفيما قلنا توسيع طرق الإصابة، وهو المقصود إذ المقصود من الأسباب أحكامها، فوجب احتمال هذا التردد في السبب، وهو كونه ولياً ومولياً عليه لسلامة الحكم على التردد، لأنه لا يكون إلا بطريق واحد، وإنما الأمور بعواقبها ولا تردد في العاقبة، لما قلنا: وإنما التردد يكون في الإبتداء، ولا عبرة به.

فصل:
والأمور المعترضة على الأهلية نوعان:

أي الأمور التي تعترض عن الأهلية التي بينا أنها بناء على قيام الذمة نوعان: (سماوي) أي يكون من قبل صاحب الشرع، بلا اختيار للعبد فيه، (وهو الصغر، وهو في أوّل أحواله كالجنون) لأنه عديم العقل والتمييز (لكنه إذا

ولما فرغ عن بيان الأهلية شرع في بيان الأمور المعترضة على الأهلية فقال: (والأمور المعترضة على الأهلية نوعان: سماوي) وهو ما ثبت من قبل صاحب الشرع: بلا اختيار العبد فيه، وهو أحد عشر الصغر، والجنون والعته والنسيان والنوم والإغماء والرق، والمرض، والحيض والنفاس، والموت وبعده يأتي المكتسب الذي هو ضد السماوي وهو سبعة الجهل والسكر والهزل والسفر والسفه والخطأ والإكراه.

وإذا عرفت هذا فالآن يذكر أنواع السماوي فيقول: (وهو الصغر) إنما ذكره في الأمور المعترضة مع أنه ثابت بأصل الخلقة، لأنه ليس بداخل في ماهية الإنسان، ولأن آدم عليه السلام خلق شاباً غير صبي، فكان الصبا عارضاً في أولاده (وهو في أول أحواله كالجنون) بل أدنى حالاً منه.

ألا ترى أنه إذا أسلمت امرأة الصبي لا يعرض الإسلام على أبويه، بل

عقـل فقد أصـاب ضربـاً من أهليـة الأداء) لكن الصبـا عـذر مسقط مـع ذلـك بواسطة نقصـان عقله (فيسقط به) أي بـالصبا (مـا يحتمل السقـوط عن البالـغ) بالعذر كالصلاة والصوم، فهما يحتملان السقوط عن البالغ بالجنون، وغيـره (فلا يسقط عنه فرضية الإيمان، حتى إذا أداه كان فرضاً) لا نفلاً، ولو كانت الفرضية ساقطة عنه، لكان نفلاً لا فرضاً، كما في الصلوات والزكوات.

ألا تـرى أنه إذا آمن في صغـره لـزمتـه الأحكـام التي تثبت تبعـاً لـلإيمـان الفرض، كحرمـان الإرث ووقوع الفـرقة بينـه وبين امـرأته الكـافرة واستحقـاق الإرث من أقاربه المسلمين، وصلاة الجنازة عليه، ولو بلغ كذلك، ولم يقل كلمة الشهادة لم يجعل مرتداً.

ولو كان الأول نفلاً لما أجزأ عن الفرض، كما لو صـلى في أول الوقت، ثم بلغ في آخره، وكما لو حج، ثم بلغ (ووضع عنه إلزام الأداء) والتكليف بالإيمان

يؤخـر إلى أن يعقل الصبي بنفسه، فيعرض عليـه، وإذا أسلمت امـرأة المجنـون يعرض الإسلام على أبويـه فإن أسلم أحـدهما يحكم بـإسلام المجنـون تبعاً، وإن أبيا يفرق بينه وبين امرأته، ولا فائدة في تأخير العرض، لأن الجنون لا نهاية له، فيلزم الاضرار بامرأة مسلمة تكون تحت كافر، وذا لا يجوز.

(لكنه إذا عقل) أي صار عاقلاً (فقد أصاب ضربـاً من أهلية الأداء) يعني القاصرة لا الكاملة لبقاء صغـره، وهو عـذر (فيسقط به مـا يحتمل السقـوط عن البـالغ) من حقـوق الله تعالى كـالعبادات، وكـالحدود والكفـارات فـإنها تحتمـل السقوط بالأعـذار، وتحتمل النسـخ والتبديـل في نفسها (ولا تسقط عنـه فرضيـة الإيمان حتى إذا أداه كان فرضاً) فيتـرتب عليه الأحكـام المترتبـة على المؤمنـين من وقوع الفرقـة بينه وبـين زوجته المشـركة وحـرمان الميـراث منها، وجـريان الإرث بينه، وبين أقاربه المسلمين.

(ووضـع عنه إلـزام الأداء) أي رفع عن الصبي إلـزام أداه الإيمان، فلو لم

لأنه ليس بأهل للزوم العهدة، فإن قلت: كيف يكون الأداء فرضاً، مع عدم لزوم الأداء عليه، قلت: قد يقع الأداء فرضاً، وإن لم يجب عليه، كالمسافر إذا صام يقع فرضاً، وإن كان لزوم الأداء متأخراً إلى إدراك عدة من أيام أخر، وكذا العبد والمريض والمسافر لا تجب عليهم الجمعة، وإذا أدّوها تقع فرضاً.

(وجملة الأمر أن توضع عنه العهدة ويصح منه، وله ما لا عهدة فيه) لأن الصبا من أسباب المرحمة بالحديث، فجعل سبباً للعفو عن كل عهدة تحتمل العفو، بخلاف الردة لما بينا أنها قبيح لعينها لا تحتمل العفو، فلا تحتمل العدم بعد تحققها.

(فلا يحرم عن الميراث بالقتل عندنا) لأنه جزاء على الجناية، وفعله لا يوصف بالجناية (بخلاف الكفر والرق) لأن الحرمان بهما لعدم الأهلية لا باعتبار

يقر في أوان الصبا، أو لم يعد كلمة الشهادة بعد البلوغ لم يجعل مرتداً (وجملة الأمر أن توضع عنه العهدة) أي خلص الأمر الكلي في باب الصغر، وحاصل أحكامه أن تسقط عنه عهدة ما يحتمل العفو يعني ما سوى الردة من العبادات والعقوبات.

(ويصح منه) لو فعله بنفسه من غير عهدة ومطالبة (وله ما لا عهدة فيه) أي جاز للصبي ما لا ضرر فيه من قبول الهبة والصدقة ونحوه مما فيه نفع محض، وقد مر هذا في بيان الأهلية، ثم قوله: (فلا يحرم عن الميراث بالقتل عندنا) تفريع على قوله: إن توضع عنه العهدة يعني لو قتل الصبي مورثه عمداً، أو خطأً لا يحرم عن ميراثه، لأنه عقوبة وعهدة لا يستحقها الصبي، وأورد عليه أنه إذا كان كذلك فلا ينبغي أن يحرم عن الميراث بالكفر، والرق، فأجاب عنه بقوله.

(بخلاف الكفر والرق) لأن حرمان الميراث بهما ليس من باب الجزاء، بل لعدم الأهلية إذ الكفر والرق ينافي أهلية الميراث من المسلم الحر.

الجزاء، وهذا لأنهما ينافيان أهلية الإرث لانتفاء الولاية بهما، والإرث مبني عليها، وعدم الحق لعدم سببه، أو لعدم أهليته لا يعد جزاء، والعهدة نوعان: خالصة لا تلزم الصبي بحال كما في الطلاق ونحوه، ومشوبة بتوقف وجوبها على رأي الولي، كما في البيع والإجارة ونحوهما، ولما كان الصبا عجزاً كان سبباً لثبوت ولاية الغير عليه، ولسلب ولايته عن الغير، وإنما عد الصبا من العوارض، وهو ملازم للإنسان من حين الولادة، لأن الكلام في الأمور المعترضة على الأهلية، وقد بينا أن أهلية الوجوب بناء على قيام الذمة، والآدمي يولد، وله ذمة صالحة للوجوب بإجماع الفقهاء، فكانت أهلية الوجوب ثابتة في حق الصبي، وقد سقط الوجوب عنه باعتبار الصبا، فكان من الأمور المعترضة على الأهلية.

(والجنون ويسقط به كل العبادات) لأنه ينافي القدرة، أي القدرة على النية للعبادة، لأنها لا تكون بلا عقل وقصد، وهو مناف لهما، فتفوت القدرة على الأداء، فيفوت الوجوب ضرورة.

(لكنه إذا لم يمتد ألحق بالنوم) وجعل كأن لم يكن وهذا لأنه لما كان منافياً لأهلية الأداء، لأن الأنبياء عليهم السلام عصموا عنه إذ لا يجوز أن لا يكونوا

(والجنون) عطف على قوله: الصغر، وهو آفة تحل بالدماغ بحيث يبعث على أفعال خلاف مقتضى العقل من غير ضعف في أعضائه.

(وتسقط به العبادات المحتملة للسقوط) لا ضمان المتلفات، ونفقة الأقارب والدية كما في الصبي بعينه، وكذا الطلاق والعتاق ونحوهما من المضار غير مشروع في حقه.

(لكنه إذا لم يمتد ألحق بالنوم) عند علمائنا الثلاثة، فيجب عليه قضاء العبادات، كما على النائم إذ لا حرج في قضاء القليل، وهذا في الجنون العارضي بأن بلغ عاقلاً، ثم جن، وأما في الجنون الأصلي بأن بلغ مجنوناً، فعند أبي يوسف رحمه الله هو بمنزلة الصبا حتى لو أفاق قبل مضي الشهر في الصوم، أو

أهلاً للعبادة في زمان، فمن لم يكن أهلاً لها يكون ملحقاً بالبهائم، ألا ترى أنه تعالى قال لنبينا عليه السلام: ﴿فَذَكِّرْ فَمَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ﴾[1] أي فأثبت على تذكير الناس وموعظتهم، فما أنت برحمة ربك ونعامه عليم بالنَبوّة وَرجَاحَة العَقل بكاهن ولا مجنون كما زعموا، والتقدير لست كاهناً ولا مجنوناً ملتبساً بنعمة ربك كان القياس فيه ما قلنا، وهو أن تسقط به كل العبادات، لكنه إذا لم يمتد لم يكن موجباً حرجاً ألحقناه بالنوم، وهو لا يمنع الوجوب لاحتمال الأداء لتوقع الإنتباه عن النوم في كل ساعة.

وقد اختلفوا في الجنون الذي بينا حكمه أنه في القياس، كذا فقال أبو يوسف رحمه الله، هذا إذا كان عارضاً بأن يكون بعد البلوغ حتى يلحق بالعوارض، ويقول: إذا كان مفضياً إلى الحرج يسقط الوجوب، وإلا فلا، فأما إذا كان أصلياً بأن بلغ الصبي مجنوناً، فحكمه حكم الصبي، فيسقط الوجوب، وإن قلّ.

وقال محمد رحمه الله: الجنون الأصلي والعارضي سواء، واعتبر حال الجنون الأصلي فيما يزول عنه أي في الجنون الذي يزول، لأن كلامنا في الجنون الزائل، ويلحق بأصله أي يلحق محمد الجنون الأصليّ، إذا زال بأصل الجنون، وهو أن يكون عارضياً لأن الأصل في الجبلة السلامة وفواتها بعارض والجنون يفوتها فيكون الأصل فيه أن يكون عارضاً، والحكم في العارضي أنه إذا امتد يمنع الوجوب، وإلا فلا، ونفس الجنون في أصل الخلقة متفاوت بين مديد، وقصير، فيلحق محمد هذا الأصل، أي الجنون الأصلي، فيما إذا لم يستوعب بالجنون

قبل تمام يوم وليلة في الصلاة لا يجب عليه القضاء، وعند محمد هو بمنزلة العارضي، فيجب عليه القضاء.

وقيل: الاختلاف على العكس، ثم أراد أن يبين حد الامتداد وعدمه ليبتني

---

(١) سورة الطور: الآية ٢٩.

العـارضي وذلك أي الإختـلاف في الجنون الأصـلي، إذا زال قبل انسـلاخ شهـر رمضان.

فعنـد أبي يوسف رحمـه الله يسقط وإن لم يمتـد، وعنـد محمـد رحمـه الله لا يسقط، لأنه لم يمتد (وحدّ الامتداد في الصلوات أن يزيد على يوم وليلة) اعلم أن حدّ الامتداد يختلف باختلاف الطاعات، ففي الصلوات أن يـزيد عـلى يوم وليلة باعتبار الصلوات عند محمد رحمه الله، أي ما لم تصر الصلوات ستاً لا يسقط عنه القضـاء، وإن كان من حيث السـاعات أكـثر من يوم وليلة وبـاعتبار السـاعـات عندهما حتى لو جن قبيل الـزوال، ثم أفاق في الغـد بعد دخـول وقت الظهـر لا قضاء عليه عندهما، لأنه من حيث الساعات أكثر من يوم وليلة.

وعند محمد: يلزمه القضاء ما لم يمتد إلى وقت العصر حتى تصير الصلوات ستاً، فيدخل في حد التكرار، وهو القياس، لكنهما أقاما الـوقت مقام الـواجب، كما في المستحاضة.

(وفي الصـوم باستغـراق الشهر) ولم يعتبـر التكرار، لأن ذلـك لا يثبت إلا بحول، وحينئذ يصير التبع زائداً على الأصـل، وهذا لأن ذا لا يحصـل إلا بمضي

عليه وجوب القضاء وعدمه، ولما كان ذلك أمراً غير مضبوط بين ضابطة بـالحرج في كـل العبادات فقـال: (وحد الإمتـداد في الصلوات أن يزيـد على يـوم وليلة) ولكن بـاعتبار الصـلاة عند محمـد رحمـه الله، يعني مـا لم تصر الصلوات ستـاً لا يسقط عنه القضاء، وباعتبار الساعات عندهما حتى لو جن قبل الزوال، ثم أفاق في اليوم الثاني بعد الزوال لا قضاء عليه عنـدهما، لأنـه من حيث السـاعـات أكثر من يـوم وليلة، وعنـده عليـه القضـاء مـا لم يمتـد إلى وقت العصر، حتى تصـير الصلوات ستاً، فيدخـل في حد التكـرار (وفي الصوم بـاستغراق الشهـر) حتى لو أفاق في جزء من الشهر ليلاً، أو نهاراً يجب عليه القضاء في ظاهر الـرواية، وعن شمس الأئمة الحلواني أنه لو كان مفيقاً في أول ليلة من رمضان فـأصبح مجنـوناً، ثم استوعب باقي الشهر لا يجب عليه القضاء، وهو الصحيح لأن الليل لا يصام

أحد عشر شهراً، ولا يجوز أن يكون التبع زائداً على الأصل (وفي الزكاة باستغراق الحول، وأبو يوسف رحمه الله أقام أكثر الحول مقام الكل) كما هو دأبه، فإذا زال قبل هذا الحد وهو أصلي، كان على هذا الخلاف، أي إذا بلغ الصبي مجنوناً وهو مالك للنصاب فمضى بعد البلوغ ستة أشهر، ثم زال الجنون، وتم الحول وهو مفيق فعليه الزكاة عند محمد رحمه الله، ولا زكاة عليه عند أبي يوسف رحمه الله ما لم يتم الحول من وقت الإفاقة، لأن عنده هو ملحق بالصبي، ولو كان عارضياً تجب الزكاة إجماعاً لأنه لم يمتد.

فأما إذا زال الجنون بعد ما مضى أحد عشر شهراً، فكذلك عند محمد لعدم الإمتداد، وعند أبي يوسف: لا تجب لوجود الزوال بعد حد الإمتداد، وقد مر أن أهلية الوجوب بالذمة، والآدمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب، فكان الجنون غير مناف لأهلية الوجوب، لأنه لا ينافي الذمة، ولا ينافي حكم الواجب، أي فائدته وهو الثواب في الآخرة على تقدير الأداء، أي إذا أدى الواجب وأداء الصوم في حقه محتمل كما مر.

وهو أهل للثواب لكونه مسلماً ألا ترى أن المجنون يرث ويملك وثبوت الإرث والملك لا يكون بدون الذمة والوراثة، والتملك نوع ولاية قال الله تعالى: ﴿فهب لي من لدنك ولياً يرثني﴾[1] والولاية لا تكون بدون الذمة، فعلم بما ذكرنا أن له ذمة صالحة للوجوب، إلا أن يفوت الأداء فيصير الوجوب عدماً بناء على عدم الأداء، وذا بأن يكون مفضياً إلى الحرج ولهذا كان المجنون مؤاخذاً

فيه، فكانت الإفاقة والجنون فيه سواء، ولو أفاق في يوم من رمضان، فلو كان قبل الزوال يلزمه القضاء، ولو كان بعده لا يلزمه في الصحيح.

(وفي الزكاة باستغراق الحول) لأنها لا تدخل في حد التكرار ما لم تدخل السنة الثانية (وأبو يوسف رحمه الله أقام أكثر الحول مقام الكل) تيسيراً ودفعاً

---

(١) سورة مريم: الآية ٥ ـ ٦.

بضمان الأفعال في الأموال على سبيل الكمال، لأنـه أهل لحكمـه وهو أداء المـال بأداء الولي، لأنه فعله غير مقصود.

وهذا لأن الجنون، وإن كان من أسباب الحجـر، لكن الحجر عن الأقـوال صحيح، لأن اعتبارها بالشرع، والشرع قد أهدر أقـواله دون الأفعـال، فيؤاخذ بضمان الأفعال دون الأقوال حتى لا يعتبر إقراره، ونحو ذلـك، ولا يصح إيمـانه لعدم ركنه، وهو التصديق بالجنان، والإقرار باللسان، لأن ذا إنما يكون بالعقل، وهو عديم العقل، لا لكونه محجوراً عن الإيمـان، لأن عدم الحكم لعـدم الركن ليس من باب الحجر، ولهذا كان الإيمان مشروعـاً في حقه تبعـاً لأبويـه، لأنه من المنافع المحضة، ولم يصح التكليف بوجه لعدم العقل إلا في حقـوق العباد، حتى إن امرأة المجنون إذا أسلمت عرض الإسلام عـلى ولي المجنون، فـإن أسلم وليه فقد أقرا عليه، وإن أبى يفرق بينهما دفعاً للضرر عن المسلمة بـالقدر الممكن ومـا كان ضرراً يحتمل السقوط كالحدود والكفارات، فإنها تحتمل السقوط عن البـالغ بالشبهات والعبادات، فإنها تحتمل السقوط عن البالغ بـالأعذار فغـير مشروع في حقه، وما كان قبيحاً لا يحتمل العفو فثـابت في حقه حتى يحكم بـردته تبعـاً لردة أبويه.

(والعتة بعد البلوغ) اعلم أن المعتوه من اختلط كلامه فكان بعضـه ككلام العقلاء، وبعضه ككلام المجانين، وذلك الإختلاط لنقصان عقله (وهـو كالصبـا مع العقل في كل الأحكام حتى لا يمنع صحة القول والفعل) فإنه لـو أسلم يصح إسلامه، ولو أتلف مال الغير يضمن، ولو توكل من إنسـان صح، ويتـوقف بيعه

للحرج في حق المكلف (والعته بعد البلوغ) عطف على ما قبله، وهو آفة تـوجب خللاً في العقل، فيصير صاحبه مختلط الكلام يشبه بعض كلامه بكـلام العقلاء، وبعضه بكلام المجانين، فهو أيضاً كالصبا في وجـود أصل العقـل، وتمكن الخلل على ما قال (وهو كالصبا مـع العقل في كـل الأحكام حتى لا يمنـع صحة القـول والفعل) فتصح عباداته وإسلامه وتوكله ببيع مال غيره وإعتاق عبده، ويصح منه

وإجارته على إجازة الولي (لكنه يمنع العهدة) نظراً له ومرحمة عليه (وأما ضمان ما إستهلك من الأموال، فليس بعهدة) ولكنه شرع جبراً للفائت، وذا يعتمد عصمة المحل (وكونه صبياً معذوراً، أو معتوهاً لا ينافي عصمة المحل) فيجب عليهما ضمان ما استهلكا (ويوضع عنه الخطاب كالصبي) دفعاً للحرج عنهما (ويولى عليه، ولا يلي على غيره) لأن الولاية المتعدية فرع للولاية القائمة، وليس له ولاية على نفسه لعجزه، فكيف يكون له ولاية على غيره، وإنما يفترق الجنون والصغر في أن عارض الجنون غير محدود، فقلنا: إذا أسلمت امرأة المجنون يعرض الإسلام على أبيه، أو أمه، ولا يؤخر إلى وقت الإفاقة دفعاً للضرر عن المسلمة، والصبا محدود، لأن له غاية معلومة فوجب تأخير العرض إلى أن يعقل بيانه ما قال في الجامع: لو أن رجلاً نصرانياً زوج ابنه الصغير امرأة نصرانية، فأسلمت المرأة وطلبت الفرقة لم يفرق بينهما وتركا عليه حتى يعقل الصبي، لأن عقل الصبي في أوانه معهود، فإذا عقل عرض القاضي عليه الإسلام، فإن أسلم

قبول الهبة كما يصح من الصبي (لكنه يمنع العهدة) فلا يصح طلاق امرأته، ولا إعتاق عبده أصلاً، ولا بيعه ولا شراءه بدون إذن الولي، ولا يطالب في الوكالة بتسليم المبيع، ولا يردّ عليه بالعيب، ولا يؤمر بالخصومة، ثم أورد عليه أنه إذا كان كذلك فينبغي أن لا يؤاخذ المعتوه بضمان ما استهلكه من الأموال، فأجاب عنه بقوله: (وأما ضمان ما استهلكه من الأموال، فليس بعهدة، وكونه صبياً، أو عبداً، أو معتوهاً لا ينافي عصمة المحل) يعني أن ضمان المال ليس بطريق العهدة، بل بطريق جبر ما فوّته من المال المعصوم وعصمته لم تزل من أجل كون المستهلك صبياً، أو معتوهاً بخلاف حقوق الله، فإن ضمانها إنما يجب جزاء للأفعال دون المحال، وهو موقوف على كمال العقل.

(ويوضع عنه الخطاب كالصبي) حتى لا تجب عليه العبادات، ولا تثبت في حقه العقوبات (ويولى عليه) كما يولى على الصبي نظراً له وشفقة عليه (ولا يلي على غيره) بالإنكاح والتأديب، وحفظ أموال اليتامى، كما أن الصبي كذلك

وإلا فرّق بينهما، وإنما صح العرض وإن كان لا يخاطب الصبي بالإسلام عندنا لأن ذلك وضع عنه رحمة عليه، وهنا وجب العرض لخصومتها وحقوق العباد لا تسقط بعذر الصبا، فلذلك يعرض عليه اعتباراً لحق العباد، بخلاف ما لو كان مجنوناً فإنه يعرض الإسلام على أبيه، أو أمه، فإن أسلما، أو أسلم أحدهما، وإلا فرق بينهما، لأنه ليس له غاية معلومة، فلا وجه إلى تركها تحت قيد الكافر، ولا يصح إسلامه بنفسه فيعرض الإسلام على أحد أبويه ضرورة.

وأما الصبي العاقل والمعتوه العاقل فلا يفترقان أي في كل الأحكام، أو في عرض الإسلام عليهما، أو في صحة الإسلام منهما، والأول أظهر.

(والنسيان وهو لا ينافي الوجوب في حق الله تعالى) لأنه لا يعدم العقل والذمة (لكن النسيان إذا كان غالباً كما في الصوم والتسمية في الذبيحة، وسلام الناسي يكون عفواً، ولا يجعل عذراً في حقوق العباد) لأن حقوق العباد محترمة لحقهم جبراً للفائت، لا ابتلاء، وحقوق الله تعالى شرعت ابتلاء لاستغنائه عن

(والنسيان) عطف على ما قبله وهو جهل ضروري بما كان يعلمه لا بآفة علمه بأمور كثيرة، فبقولنا: لا بآفة يخرج الجنون، وبقولنا: مع علمه النوم والإغماء (وهو لا ينافي الوجوب في حق الله تعالى) فلا تسقط الصلاة والصوم إذا نسيهما، بل يلزم لقضاء (لكنه إذا كان غالباً، كما في الصوم والتسمية في الذبيحة، وسلام الناسي يكون عفواً) ففي الصوم تميل النفس بالطبع إلى الأكل والشرب، فأوجب ذلك نسياناً فيعفى، ولا يفسد صومه به، وفي الذبيحة يوجب الذبح هيبة وخوفاً ينفر الطبع، وتتغير حالته، فتكثر الغفلة عن التسمية فيعفى النسيان فيه عندنا، وفي سلام الناسي تشتبه القعدة الأولى بالثانية غالباً، فيسلم بالنسيان فيعفى ما لم يتكلم فيه، وإنما قيد بقوله: إذا كان غالباً ليخرج السلام والكلام في الصلاة ناسياً، لأنه لا يغلب فيها ذلك إذ حالة الصلاة وهيئتها مذكرة لهذا النسيان، فلا يعفى عندنا.

(ولا يجعل عذراً في حقوق العباد) فإن أتلف مال إنسان ناسياً يجب عليه

الخلق، ولكنه ابتلاهم لأنه إلهنا، ونحن عبيده، وللمالك أن يتصرف في مملوكه كيف يشاء، واعلم أن الناسي والخاطىء مخاطبان عندنا خلافاً للمعتزلة، وهو بناء على أن حقيقة العلم ليست بشرط لتوجه الخطاب، وسبب العلم كاف عندنا، وهو موجود في حقهما، لأن لهما قدرة حفظ النفس عن الوقوع في الفعل ناسياً وخاطئاً في الجملة، لكن فيه نوع حرج، فيكون فعل الناسي والخاطىء جائز المؤاخذة لنوع تقصير منهما.

وإنما رفعت المؤاخذة في بعض المواضع رحمة وفضلاً، وعندهم لا تجوز المؤاخذة أصلاً، فلهذا قلنا يعذر المرء في النسيان فيما يعم وقوعه ويكثر وجوده كالنسيان في باب الصوم، فإنه غالب يلازم الطاعة لدعوة الطبع باعتبار الجوع والعطش، وكالنسيان في التسمية على الذبيحة، فإنه يعذر فيه باعتبار الهيئة الحاصلة هنالك، وهذا لأن النسيان أمر جبل عليه الإنسان، فجعل سبباً للعفو في حقه، لأنه اعترض عليه من جهة من له الحق، ولا يعذر في الكلام ناسياً في الصلاة، ولا بالجماع ناسياً في الحج، لأن لهما أحوالاً مذكرة، فكان بناء على تقصيره وسلام الناسي لما كان غالباً عدّ عذراً، وألحق بالمنصوص عليه.

وأما السلام على غيره، فليس بغالب في الصلاة، فلم يكن عفواً حتى لو سلم على غيره في صلاته تفسد صلاته.

ولهذا عوتب آدم عليه السلام، لأنه لم يكن مبتلى بأنواع مختلفة يتعذر عليه الحفظ والذكر، وإنما ابتلي بالإنتهاء عن شجرة معينة، فيسهل عليه حفظه فلذا صار مؤاخذاً، وهذا بخلاف حقوق العباد، لأن النسيان ليس بعذر من جهتهم، فلا يعذر المرء فيها.

(والنوم وهو عجز عن استعمال القدرة) لفترة عارضة مع قيام عقله، أي أنه لا يقدر على استعمال الإدراكات الحسية ليدرك المحسوسات، ولا يقدر أيضاً

الضمان (والنوم) عطف على ما قبله (وهو عجز عن استعمال القدرة) تعريف بالحكم والأثر وحده الصحيح أنه فترة طبعية تحدث للإنسان بلا اختيار،

على استعمال نور العقل ليدرك المعقولات، ولا يقدر أيضاً على أفعاله الإختيارية التي هي أحواله كالقيام والقعود والركوع والسجود (فأوجب تأخير الخطاب) للأداء لعجزه عن فهم مضمون الخطاب (ولم يمنع الوجوب) لاحتمال الأداء، وقد مر أن الوجوب يدور مع احتمال الأداء، وهذا لأن النوم لا يمتد غالباً، فلم يكن في وجوب القضاء عليه حرج، فلم يسقط الوجوب لوجود فائدته.

يؤيده قوله عليه السلام: «من نام عن صلاة، أو نسيها، فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها» (وينافي الإختيار أصلاً حتى بطلت عباراته في الطلاق والعتاق والإسلام، والردة، ولم يتعلق بقراءته وكلامه وقهقهته في الصلاة حكم) حتى إذا قرأ في صلاته وهو نائم في حال قيامه، لم تصح قراءته.

وإذا تكلم النائم في صلاته لم تفسد صلاته، ولا تكون قهقهته حدثاً لأن القهقهة إنما جعلت حدثاً لقبحها في موضع المناجاة إذ المصلي يناجي ربه.

ولهذا لم تكن حدثاً خارج الصلاة وسقط ذلك بالنوم، ولا تفسد الصلاة أيضاً لسقوط معنى الحدث عنها، وقيل: تفسد صلاته، وتكون حدثاً لأن الشارع لما جعلها حدثاً في الصلاة كانت حدثاً في الأحوال كلها كالبول، وإذا كانت حدثاً كانت مفسدة للصلاة، وقيل: تفسد صلاته، ولا تكون حدثاً لقصورها عن التي تكون في اليقظة، فصارت كالضحك وهو يفسد الصلاة لا الوضوء.

(فأوجب تأخير الخطاب ولم يمنع الوجوب) فيثبت عليه نفس الوجوب لأجل الوقت، ولا يثبت عليه وجوب الأداء لعدم الخطاب في حقه، فإن انتبه في الوقت يؤدي وإلا يقضي (وينافي الإختيار حتى بطلت عبارته في الطلاق والعتاق والإسلام والردة) فلو طلق، أو أعتق، أو أسلم، أو ارتد في النوم لا يثبت حكم شيء منه.

(ولم يتعلق بقراءته وكلامه وقهقهته في الصلاة حكم) فإذا قرأ النائم في صلاته لم تصح قراءته، ولا يعتد بقيامه وركوعه وسجوده لصدورها لا عن اختيار، وكذا إذا تكلم في الصلاة لم تفسد صلاته، لأنه ليس بكلام حقيقة،

وقيل: تكون حدثاً، ولا تفسد صلاته حتى يقدر على البناء، والوجه قد اندرج فيما ذكرنا والصحيح هو الأول.

(والإغماء وهو ضرب مرض يضعف القوى، ولا يزيل الحجى، بخلاف الجنون، فإنه يزيله) ولهذا كان النبي عليه السلام غير معصوم عن الإغماء، كما لم يعصم عن الأمراض، وهو معصوم عن الجنون لما تلونا (وهو كالنوم) في فوت الإختيار، وفوت إستعمال القدرة (حتى بطلت عبارته، بل أشد منه) لأن النوم فترة أصلية لا يخلو الإنسان عنه، والإغماء عارض، فقد يعترض إنساناً دون إنسان، فكان الإغماء في العارضة أقوى من النوم، وأشد منه في فوت القوى، لأن النائم إذا نبه تنبه، ولا كذلك المغمى عليه (فكان حدثاً بكل حال) بخلاف النوم، ومنع البناء بكل حال، لأنه من العوارض النادرة، وهو فوق الحدث، فلا يلحق به في جواز البناء كالجنابة، ويختلفان فيما يجب من حقوق الله تعالى، لأن الإغماء مناف للقوة أصلاً، (وقد يحتمل الإمتداد

فيسقط به الأداء) دفعاً للحرج، وإذا بطل الأداء بطل الوجوب لما مرّ (كما في الصلاة إذا زاد على يوم وليلة باعتبار الصلوات عند محمد رحمه الله، وباعتبار

وإذا قهقه في الصلاة لا يكون حدثاً ناقضاً للوضوء (والإغماء) عطف على ما قبله، ولما كان مشتبهاً بالجنون عرفه للإمتياز، فقال: (وهو ضرب مرض وفوت قوة يضعف القوى، ولا يزيل الحجى) أي العقل (بخلاف الجنون فإنه يزيله، وهو كالنوم حتى بطلت عبارته، بل أشد منه) أي بل الإغماء أشد من النوم في فوت الإختيار (فكان حدثاً بكل حال) أي سواء كان مضطجعاً، أو متكئاً، أو قائماً، أو قاعداً، أو راكعاً، أو ساجداً، بخلاف النوم فإنه لا ينقض إلا إذا كان مضطجعاً، أو متكئاً، أو مستنداً، إلا ما إذا كان قائماً، أو قاعداً، أو راكعاً، أو ساجداً (وقد يحتمل الإمتداد) وإن كان الأصل فيه عدم الإمتداد، فإن لم يمتد ألحق بالنوم في وجوب قضاء الصلاة، وإن امتد فيلحق بالجنون (فيسقط به الأداء كما في الصلاة إذا زاد على يوم وليلة باعتبار الصلاة عند محمد رحمه الله، وباعتبار

الساعات عندهما) وقد مر تقريره، وكان القياس أن لا يسقط به شيء من الواجبات، لأنه لا ينافي العقل، فصار كالنوم (وامتداده في الصوم نادر، فلا يعتبر) لأن أحكام الشرع تبتنى على ما عم وغلب، لا على ما شذ وندر، وكذا في الزكاة، أما في الصلاة فغير نادر فيعتبر، وقد جاءت السنة في الصلاة، فإن عمار ابن ياسر رضي الله عنه أغمي عليه أربع صلوات فقضاهن، وعبد الله بن عمر رضي الله عنهما أغمي عليه ثلاثة أيام ولياليها، فلما أفاق لم يقض (والرق وهو عجز حكمي) لا حقيقي فرب عبد يكون أقدر من حرّ حساً، لكنه عاجز عما يقدر عليه الحر من الأحكام شرعاً، كالشهادة والقضاء والولاية، ومالكية المال (شرع جزاء في الأصل) على الكفر، لأن الكفار لما استنكفوا أن يكونوا عبيد الله تعالى فجازاهم الله تعالى بأن جعلهم عبيد عبيده.

الساعات عندهما) كما بينا في الجنون، وعند الشافعي رحمه الله: إذا أغمي عليه وقت صلاة كاملة لا يجب القضاء، ولكنا استحسناه بالفرق بين الإمتداد وعدمه، لأن عمار بن ياسر أغمي عليه يوماً وليلة، فقضى الصلاة، وابن عمر أغمي عليه أكثر من يوم وليلة، فلم يقض الصلاة.

(وامتداده في الصوم نادر) فلا يعتبر حتى لو أغمي عليه في جميع الشهر، ثم أفاق بعد مضيه يلزمه القضاء، وإذا كان امتداده في الصوم نادراً ففي الزكاة أولى أن يندر استغراقه الحول.

(والرق) عطف على ما قبله (وهو عجز حكمي) أي بحكم الشرع وهو عاجز لا يقدر على التصرفات، وإن كان بحسب الحس أقوى وأجسم من الحر (شرع جزاء على الكفر) لأن الكفار استنكفوا عبادة الله تعالى، فجعلهم الله عبيد عبيده (وهذا في الأصل) أي أصل وضعه وابتدائه إذ الرقية لا ترد ابتداء إلا على الكفار، ثم بعد ذلك وإن أسلم بقي عليه وعلى أولاده ولا ينفك عنه ما لم يعتق، كالخراج لا يثبت ابتداء الا على الكافر.

ثم بعد ذلك إن اشترى المسلم أرض خراج بقي لخراج على حاله، ولا

(لكنه في البقاء صار من الأمور الحكمية) أي في حالة البقاء غير مضاف إلى الكفر، ولا يراعى فيه صفة كونه جزاء حتى يبقى رقيقاً، وإن أسلم ويسرى إلى المتولد من مسلمين، وإن لم يوجد منه سبب ثبوت الرق كالخراج فإنه جزاء في الأصل لا في حالة البقاء، حتى إذا اشترى مسلم أرضاً خراجية من ذمي تبقى خراجية (به يصير المرء عرضة للتملك والابتذال وهو وصف لا يتجزأ) لاستحالة أن يكون بعضه شائعاً قوياً متصفاً بالمالكية وأهلية الشهادة والولاية، وبعضه ضعيفاً زائل المالكية والولاية والشهادة.

وقال محمد رحمه الله في الجامع في مجهول النسب: إذا أقرّ أن نصفه عبد لفلان إنه يجعل عبداً في شهاداته وفي جميع أحكامه، ولم يجعل نصفه حراً، ونصفه عبداً حتى لو انضم إليه مثله يكونان كحرّ، كما أقام الشرع امرأتين مقام رجل (كالعتق الذي هو ضده) اعلم أن العتق ضد الرق، لأن الرق ضعف حكمي، والعتق قوّة حكمية وهو لا يتجزأ أيضاً، إذ لو كان متجزئاً لثبت تجزؤ الرق، وهذا لأنه لو ثبت العتق في بعض المحل، فالبعض الآخر إن كان عتيقاً، فظاهر، وإن كان رقيقاً ثبت تجزيهما، حتى أن معتق البعض لا يكون حراً أصلاً

يتغير، وإليه أشار بقوله (لكنه في البقاء صار من الأمور الحكمية) أي صار في البقاء حكماً من أحكام الشرع من غير أن يراعى فيه معنى الجزائية.

(يصير المرء عرضة للتملك والإبتذال) أي بسبب هذا الرق يصير العبد محلاً لكونه مملوكاً ومبتذلاً والعرضة في الأصل خرقة القصاب التي يمسح بها دسومة يده (وهو وصف لا يتجزأ) ثبوتاً وزوالاً، لأنه حق الله تعالى، فلا يصح أن يوصف العبد بكونه مرقوق البعض دون البعض، بخلاف الملك اللازم له، فإنه حق العبد يوصف بالتجزي زوالاً وثبوتاً فإن الرجل لو باع عبده، من إثنين جاز بالإجماع، ولو باع نصف العبد يبقى الملك له في النصف الآخر بالإجماع، وهو أعم من الرق إذ قد يوصف به غير الإنسان من العروض دون الرق (كالعتق الذي هو ضده) فإنه أيضاً لا يقبل التجزئة، وهو قوّة حكمية يصير بها

عند أبي حنيفة رحمه الله في شهاداته، وسائر أحكامه، وإنما هو كالمكاتب حتى يكون أحق بإكسابه، ولا يجوز بيعه إلا أنه لا يقبل الفسخ، بخلاف الكتابة القصدية.

(وكذا الإعتاق عندهما لئلا يلزم الأثر بدون المؤثر، أو المؤثر بدون الأثر) وهذا لأنه إذا أعتق البعض، فلا يخلو إما أن يثبت العتق في المحل، أو لا فإن لم يثبت العتق في المحل يلزم المؤثر بدون الأثر، وهو ممتنع، وإن ثبت فإما أن يثبت كله، أو بعضه، فإن ثبت بعضه، فلا يخلوا إما أن يزول الرق عنه، أو لا، فإن لم يزل يلزم اجتماع الضدين، وإن زال فلا يخلو إما أن زال بعضه، أو كله، فإن زال بعضه يلزم تجزي الرق، وإن زال كله يلزم خلوّ بعض المحل عن أحد الضدين (ولأنه يلزم تجزي العتق) وقد مر أن العتق والرق لا يتجزآن، وإن ثبت كله يلزم الأثر بدون المؤثر، فلما كان القول بتجزي الإعتاق مستلزماً لهذه الأمور الممتنعة، كان القول بتجزي الإعتاق ممتنعاً ضرورة.

وبهذا يتضح ما قرره فخر الإسلام رحمه الله، وهو أن الإعتاق انفعاله العتق، أي لازمه ومطاوعه، يقال: أعتقته فعتق كما يقال: كسرته فانكسر، فلا يتصوّر بدونه أي لا وجود للمتعدي بدون اللازم، كالكسر لا يتحقق بدون الإنكسار، وإذا لم يكن الإنفعال أي العتق متجزئاً لم يكن الفعل، أي الإعتاق متجزئاً، وإلا يلزم ما ذكرنا وهذا كالتطليق والطلاق.

الشخص أهلاً للمالكية، والولاية من الشهادة والقضاء ونحوه (وكذا الإعتاق عندهما) أي عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله أيضاً لا يتجزأ لأن الإعتاق إثبات العتق، فالعتق أثره، فلو كان الإعتاق متجزئاً وأعتق البعض، فلا يخلو إما أن يثبت العتق في الكل فيلزم الأثر بدون المؤثر، أو لم يثبت العتق في شيء، فيلزم المؤثر بدون الأثر، أو يثبت العتق في البعض، فيلزم تجزي العتق وهذا معنى قوله (لئلا يلزم الأثر بدون المؤثر أو المؤثر بدون الأثر أو تجزي العتق) وفي بعض النسخ: لم يوجد قوله، أو تجزيء العتق وتحريره لا يخلو عن تمحل.

(وقـال أبو حنيفـة رحمه الله: إنـه إزالة لملك متجـزيء لا إسقـاط الـرق، وإثبـات العتق حتى يتوجـه ما قلتم) إعلم أن الإعتـاق عنده إزالـة الملك، وهـو متجزيء ثبوتاً، وزوالاً لما عرف في بيـع النصف وشراء النصف، لكن تعلق بـه حكم لا يتجزأ، وهو العتق، وهو كغسل الأعضاء الأربعة، فـإنها متجزئـة تعلق بها إباحة الصلاة، وهي غير متجزئة، وكإعداد الطلاق للحرمة الغليظة.

وهذا لأن الأصل أن التصرف يلاقي حق المتصرف، لا حق غيره، والملك حقـه لأنه المنتفع بـه عـلى الخصـوص، فـأمـا الـرق فحق الشـرع، لأنـه جـزاء الإستنكـاف كما بينـا، والجزاء مـا يجب لله تعالى عـلى مقابلة فعـل العبد، فكـان حقه، ولهذا سمي القـطع جزاء لأنـه خالص حقـه، وكذا العتق الـذي هو قـوّة حكمية به يصير المرء أهلاً للكرامات، لا يعدّ غير موكول إليه حتى يتصرف فيه، بل الله تعالى يثبته في المحل عند زوال كل الملك عنـه، فلو كان الإعتـاق إسقاط الرق، أو إثبات العتق قصداً لكان متصرفاً في حق الغير قصداً، ولو جعلناه إزالة للملك قصداً ويثبت في ضمن زوال كل الملك زوال الـرق، وثبوت العتق لكـان فيـه إبـطال حق الغـير ضمنـاً، والمرء لا يتمكن من إبـطال حق الغـير قصـداً، ويتمكن من إبطال حق نفسه قصداً، ثم يبطل به حق الغير ضمناً.

ألا ترى أن العبد المشتـرك إذا أعتق أحدهما نصيب صاحبـه لم يجز، ولـو اعتق نصيبه جاز، ويتعدى إلى نصيب صاحبه بالعتق، أو الفسـاد ضمناً (والـرق

(وقـال أبو حنيفـة رحمه الله: إنـه إزالة الملك، وهـو متجـزىء لا إسقـاط الرق، أو إثبات العتق حتى يتجه ما قلتم) وذلـك لأن المعتق لا يتصرف إلا فيـما هو خالص حقه وحقه هو الملك القابل للتجزي، دون الرق، أو العتق الذي هو حق الله تعالى.

ولكن بإزالة الملك يزول الرق وبـزواله يثبت العتق عقيبـه بواسـطة كشراء

ينافي مالكية المال لقيام المملوكية مـالاً) أي هو مملوك من حيث إنه مال، لا من حيث إنه آدمي، فـلا يتصـوّر أن يكـون مـالكـاً للمـال لمنـافـاة بـين المـالكيـة، والمملوكيـة، لأن إحداهمـا سمـة العجـز، والأخـرى سمـة القـدرة، ولأن المـال مبتذل، ومالكه مبتذل، وبينهما منافاة (حتى لا يملك العبد والمكاتب التسري) لأنه مختص بملك الرقبة، وليس لهما ذلك، بل للمولى.

(ولا تصح منهما حجة الإسلام) لعدم أصل القـدرة، وهي البدنيـة، لأنها للمولى، لأن ذاته ملك المولى، وملك الذات علة لملك الصفات القائمة بها تبعاً لها، فكانت القدرة التي يحصل بهـا الفعل ملك المـولى، والعبادة لا تتـأدى بملك الغير لفوات معنى الإبتلاء إلا ما استثنى عليه، في سائر القرب البـدنية كـالصلاة والصـوم، فإن الإستـطاعـة التي يحصـل بهـا الصـوم والصـلاةليستملك المـولى بالإجماع لأنه في حقها مبقي على أصل الحـرية، يؤيـده قولـه عليه السـلام: «أيما عبد حج عشر حجج فإذا أعتق فعليـه حجة الإسـلام» وحصل الفـرق بما ذكـرنا بين العبد والفقير إذا حج، لأنه مالـك لمنافعـه فلم يكن مؤدياً بملك الغـير، وإنما

القريب يكون إعتاقاً، بواسطة الملك (والرق ينافي مـالكية المـال لقيام المملوكيـة) فيه حال كونه (مالاً) فلا يجتمعـان، لأن المالكيـة سمة القـدرة، والمملوكية سمـة العجـز، وقيل: فيـه بحث لأنه لم لا يجـوز أن يجتمعا فيـه من جهتين مختلفتـين، فالمملوكية تكون فيه من جهة المالية، والمالكية من جهة الآدمية.

(حتى لا يملك العبد والمكاتب التسري) أي الأخـذ بالسـرية، وهي الأمـة التي بـوّأتها وأعـددتها للوطء، وإن أذن لهـما المولى بـذلك، وإنمـا خص المكـاتب بالذكر مع أن المدبر أيضاً كذلك، لأنه صار أحق بمكاسبه يداً فيوهم بذلك جواز التسري فأزال الوهم بذكـره، (ولا تصح منهـما حجة الإسـلام) حتى لو حـجـا يقع نفلاً، وإن كـان بإذن المـولى لأن منافعهـما فيما سـوى الصلاة والصيـام تبقى للمولى، ولا تكون لهما قدرة على أدائه، بخلاف الفقير إذا حج ثم استغنى حيث يقع ما أدى عن الفرض، لأن ملك المال ليس بشرط لذاته، وإنما شـرط للتمكن

شرط الزاد والراحلة لوجوب الأداء تيسيراً عليه، ودفعاً للحرج عنه، ولم يرد به اليسر الذي يصير به سمحاً سهلاً كما في الزكاة، لأن ذلك لا يكون إلا بخدم ومراكب وأعوان، وذا ليس بشرط إجماعاً، فلذا لم يجب عليه الأداء لفقد شرطه، وصح الأداء لوجود السبب، وهو البيت، وقيام الذمة.

(ولا ينافي مالكية غير المال) لأنه غير مملوك من ذلك الوجه، فلا تتحقق المنافاة (كالنكاح) فإنه مالك له، لأنه من خواص الآدمية، ولهذا ينعقد بدون إذن المولى، ويشترط الشهود عند النكاح، لا عند الإذن، وإنما يتوقف عند عدم الإذن من المولى، لأن النكاح ما شرع إلا بالمال بالنص.

وفي إيجابه بدون إذنه إضرار به.

ألا ترى أن المولى إذا أجاز يكون المالك لبضع المرأة العبد لا المولى، (والدم) والحياة حتى لا يملك المولى إتلافه، لأن فيه تفويت حياته (ويصح إقراره بالقصاص) لأنه إقرار بالدم، (وينافي كمال الحال في أهلية الكرامات) الموضوعة للبشر في الدنيا (كالذمة والولاية) فإنهما من كرامات البشر، أما الولاية فظاهرة، لأن تفسيرها نفاذ قول الإنسان على الغير شاء الغير، أو أبى، وكذا الذمة، لأنه يصير بها ممتازاً عن الحيوانات، وأهلاً لتوجه الخطابات ألا ترى إلى ما يروى عن بعض الصديقين أنه قرىء عنده قوله تعالى: ﴿اخسؤا فيها ولا تكلمون﴾[1] فقال مرحباً بمن له هذا الخطاب فقيل له هذا في أهل النار، فقال: أليس هذا خطاب

من الأداء (ولا ينافي مالكية غير المال كالنكاح والدم) فإنه مالك للنكاح، لأن قضاء شهوة الفرج فرض، ولا سبيل له إلى التسري، فتعين النكاح، ولكنه موقوف على رضا المولى، لأن المهر يتعلق برقبته فيباع فيه، وفي ذلك إضرار للمولى، فلا بد من رضاه، وكذا هو مالك لدمه، لأنه محتاج إلى البقاء، ولا بقاء إلا به، ولهذا لا يملك المولى إتلاف دمه (وصح إقرار العبد بالقصاص) لأنه في ذلك مثل الحر (وينافي كمال الحال في أهلية الكرامات) الموضوعة للبشر (كالذمة والولاية

---

(١) سورة المؤمنون: الآية ١٠٨.

الحبيب، فنظر إلى من قال لا إلى مـا قال حتى إن ذمتـه ضعفت برقـه فلم يحتمل الدين بنفسها وضمت إليها مالية الرقبة والكسب حتى يباع فيه إلا أن يختار المولى أن يفديه، وإنما تباع رقبته في دين الإستهلاك، ودين التجارة إذا كان مـأذوناً لأن الإذن إنما يحتاج إليه ليظهر في حق المولى، ثم لا بـد من استيفائـه من موضعـه، وهو الرقبة إذ الأصل استيفـاء الحق من المحل الثـابت فيه إلا إذا تعـذر كالحـر، وإذا لم يثبت في حق المـولى يطالب بـه بعد العتق، ولم يتعلق بـرقبته وكسبـه مثل دين ثبت بإقرار المحجور، ومثل أن يتزوّج امرأة بغـير إذن مولاه، ويـدخل بهـا، لأن النكاح الفاسد له شبهة العقد الصحيح.

والمولى ما رضي بتعلق الدين برقبته، لأنه لم يأذن له، وإنمـا وجب باعتبـار أن الـوطء في المحل المعصـوم سبب للضمان الجـاير، أو الحـد الزاجـر، وتعـذر إيجاب الحد للشبهة فتعين الضمـان (والحل) أي حـل النساء، فهـو من كرامـات البشر، ولهـذا حل لنبينـا عليه السـلام التسع، أو إلى مـا لا يتناهى لفضله عـلى غيره، فيتسع بالحرية.

وينتقص بالرق إلى النصف، لأن الحرية سبب لاستجلاب الكرامات، فلا ينكح العبد إلا امـرأتين، وكـذا حل النسـاء ينقص بالـرق إلى النصف، حتى لا يصح نكاح الأمة حالة الإنضمام إلى الحرة، ويصح عنـد عدم الإنضمـام إليها، والعدّة تتنصف.

أما إذا كانت بالأشهر فـظاهر، وكـذا إذا كانت بـالحيض، لأن الحيضة لا تتجزأ فتتكامل احتياطاً، وكذا الطلاق ويتنصف، لكن الطلقـة الواحـدة لا تقبل التنصيف، فتتكامل ترجيحاً لجانب الوجود على جانب العدم، لكن عدد الطلاق لما كان عبارة عن إتساع المملوكيـة اعتبر بـالنساء إذ الكـلام وقع في قـدر المملوك للزوج، فيتعرف مقداره من محله وتزداد المحلية بالحرية وتنقص بالرقية، وازديـاد الطلاق بناء ذلك.

(٢) ألا تـرى أن من ملك عبداً يملك إعتاقاً واحـداً ومن ملك عبـدين يملك إعتاقين، وعـدد الأنكحة لـما كان عبـارة عن اتساع المـالكية، لأن بـالنكاح

يثبت الملك له عليها اعتبر فيه رق الرجال وحريتهم، وتنصف الحدود والقسم بالرق، لأنه منصف يؤيده قوله تعالى: ﴿فَعَلَيهِنَّ نِصْفُ مَا عَلى المُحْصَنَاتِ مِنَ العَذَابِ﴾[1] وانتقص بدل دمه عن الدية إذا قتل خطأ لانتقاص مالكيته كما انتقصت بالأنوثة لكن نقصان الأنوثة في أحد ضربي المالكية بالعدم فوجب التنصيف، وهذا نقصان في أحدهما لا بالعدم، فوجب التنقيص.

بيانه أن بدل الشيء يتقدر بقدره، ولما كان الحر أقوى في المالكية، لكونه مالكاً للمال، وما ليس بمال وجبت ديته على الكمال، لأنه إتلاف من هو مالك للنوعين، ولما كانت الحرة غير مالكة لأحد النوعين أعني النكاح والطلاق، وتملك النوع الآخر، وهو المال على الكمال وجب نصف دية الرجل على قاتلها، ولما كان العبد مالكاً لأحد النوعين أعني ما ليس بمال على الكمال، وملك النوع الآخر ناقصاً، لأنه يملك المال تصرفاً، ويداً، بدليل أنه ليس للمولى أن يسترد ما أودعه العبد من يد المودع لا رقبة وجب نقصان بدل دمه عن الدية بما له خطر في الشريعة، وهو العشرة لأنه يملك بها البضع المحترم، وتقطع بها اليد المحترمة إعتبار النقصان حالة، وهذا بناء على أن الإذن إسقاط الحق، وفك الحجر والعبد بعد ذلك يتصرف لنفسه بأهليته، لأنه بقي بعد الرق أهلاً للتصرفات بلسانه الناطق، وعقله المميز، وإنما منع عن التصرفات لحق المولى، وبعد الإذن تظهر مالكية العبد، ويلتحق بالأحرار تصرفاً ولهذا لا يرجع بما لحقه من العهدة على المولى، ولو كان الإذن إنابة وتوكيلاً كما قال الشافعي رحمه الله، لرجع كالوكيل، ولا يقبل التوقيت حتى لو أذن لعبده يوماً كان مأذوناً أبداً، لأن الإسقاطات لا تتوقت ولو أذن له في نوع ونهاه عن التصرف في نوع آخر كان مأذوناً في جميعها إلا أنه يثبت له بالاذن يد غير لازمة حتى يملك حجره بدون إستطلاع رأيه، لأنه بلا عوض، ويثبت بالكتابة يد لازمة حتى لا يملك الفسخ بنفسه لأنه بعوض، فصارا كالإجارة والإعارة.

وقال الشافعي رحمه الله: لما استفاد الولاية من جهة المولى والتصرف لا

---

(١) سورة النساء: الآية ٢٥.

يراد لنفسه، وإنما يراد لحكمه، وهو الملك الثابت للمولى دون العبد لم يكن هو أهلاً للتصرف أصالة بل نيابة، ولم يكن أهلاً لاستحقاق اليد، لأن ذا إنما يكون بالملك، وهو معدوم، وقلنا: إن أهلية التكلم غير ساقطة إجماعاً، لأن ذا بكونه آدمياً، وهو مكرم بالبيان، والعبد فيه مثل الحر، ولهذا قبلنا روايته في الأخبار وأخباره بهلال رمضان، وبالهداية وغير ذلك، وكذا الذمة مملوكة للعبد قابلة للدين حتى يصح إقرار المحجور بالدين، وإنما يطالب بالدين بعد العتق لعسره في الحال، ولهذا لو أراد المولى أن يتصرف في ذمته بأن يشتري شيئاً على أن يجب الثمن على العبد لا يصح، كما لو شرطه على أجنبي، ولو كانت مملوكة لملكه كما إذا شرط على نفسه، وإذا ثبت أنه مالك للذمة، وأثره أن يتصرف فيها كان أهلاً لشغل ذمته بالدين، إذ لا يتهيأ له التصرف إلا بثبوت الدين في ذمته، وإذا صار أهلاً لهذه الحاجة كان أهلاً لقضاء الدين تفريغاً لذمته عن الدين، وأدنى طرق القضاء اليد، وإنما جعلنا اليد أدنى طرق القضاء، لأن أعلى الطرق ملك اليد وملك الرقبة، وملك اليد حكم أصلي، لأن المقاصد إنما تحصل به لا بملك الرقبة، وإنما شرع للضرورة لينقطع طمع الأغيار عنه، ويكون الفائز بالسبب فائزاً بالحكم دفعاً للتقابل والتغالي، ولا يقال: بأن العبد لما كان مملوكاً مالاً، لا يتصور أن يكون مالكاً للمال يداً، لأن ملك اليد بنفسه غير مال.

ألا ترى أن الحيوان يثبت ديناً في الذمة في الكتابة، والحاصل للمكاتب بعقد الكتابة ملك اليد، ولو كان ملك اليد مالاً لكان الحيوان ثابتاً في الذمة مقابلاً بالمال، ولا يجوز أن يثبت الحيوان ديناً في الذمة بدلاً عما هو مال، كما في البيع ونحوه لجهالته ومبناه على المضايقة، وإنما يثبت ديناً في الذمة في النكاح بدلاً عما ليس بمال، كما في الطلاق والخلع، لجريان المساهلة في ذلك.

ولا يقال: الحيوان يثبت ديناً في الذمة في النكاح، والبضع عند الدخول مال، لأن البضع ليس بمال حقيقة، وإذا ثبت أن للعبد ذمة، وله ولاية التصرف كان العبد أصلاً فيما هو حكم للعقد أصلاً، وهو ملك اليد، والمولى يخلفه فيما هو من الزوائد، وهو ملك الرقبة حتى كان له أن يصرفه إلى قضاء الدين،

والنفقة وما استغنى عنه يخلفه المالك فيه.

ولما ثبت أن العبد أصل في التصرف، والمولى يخلفه في الملك جعل العبد في حكم الملك، كالوكيل أي يثبت الملك للمولى خلافة عنه، كما يثبت الملك للموكل ابتداء خلافة عن الوكيل، فإن العبد إذا احتطب، أو اصطاد يخلف المولى عليه في حق الملك، وكذا في حكم بقاء الإذن كالوكيل في مسائل مرض المولى، حتى إذا أذن وهو صحيح، ثم مرض المولى يبقى مأذوناً ويملك المولى حجره كالموكل يملك عزل الوكيل ويخلفه المولى في الملك، وإن تعلق به، وبما في يده حق الورثة والغرماء، فلو كان ثبوت الإذن ضرورة، والحجر فيه أصلاً لصار محجوراً، وكذا يصح منه التصرف بما يتغابن، وبما لا يتغابن، ويعتبر من الثلث وعامة مسائل المأذون حتى إذا أذن العبد المأذون لعبده بإذن المولى.

ثم حجر المأذون الأول، أو مات لا ينحجر الثاني، كالوكيل إذا وكل غيره بإذن الموكل، ثم مات، أو عزل لا ينعزل الثاني (وانه لا يؤثر في عصمة الدم) أي الرق لا يؤثر في عصمة الدم تنقيصاً، أو إعداماً (لأن العصمة المؤثمة بالإيمان والمقومة بداره والعبد فيه كالحر) أي العصمة على نوعين مؤثمة، وهي تثبت

والحل) فإن ذمته ناقصة لا تقبل أن يجب عليه دين ما لم يعتق، أو لم يكاتب، ولا ولاية له على أحد بالنكاح، ولا يحل له من النساء مثل ما حل للحر، فإن للحر أن تحل أربع نساء، وللرقيق نصف ذلك (وأنه) أي الرق (لا يؤثر في عصمة الدم) أي إزالة عصمة الدم، بل دمه معصوم، كما كان دم الحر معصوماً (لأن العصمة المؤثمة بالإيمان) أي من كان مؤمناً يستحق الإثم قاتله، فتجب الكفارة عليه.

(والمقوّمة بداره) أي العصمة التي توجب القيمة تثبت بدار الإيمان، فمن قتل من المسلمين في دار الإسلام تجب الدية والقصاص على قاتله، بخلاف من أسلم في دار الحرب، ولم يهاجر إلى دار الإسلام، فإنه لا يجب على قاتله إلا الكفارة دون الدية، والقصاص، إذ ليس له إلا العصمة المؤثمة دون المقوّمة.

(والعبد فيه) أي في كل واحد من العصمتين (كالحر) أما في الإيمان

بالإيمان ومقومة وهي بدار الإسلام، حتى لو أسلم الكافر في دار الحرب تثبت لـه العصمة الأولى حتى لو قتله قاتل يأثم، وإن لم تجب عليه دية، أو قصاص والعبد معصوم كالحر (وإنما يؤثر في قيمته) حتى إذا قتل العبد خطأ وقيمته مثل الدية، أو أكثر ينقص عن قيمته عشرة.

(ولهذا يقتل الحر بالعبد قصاصاً) لاستوائهما عصمة والقصاص يعتمد المساواة في العصمة لسقوط اعتبارها في غيرها، كالعلم والشرف، والجمال وغير ذلك.

(وصح أمان المأذون) في القتال لا لأن له ولاية على الغير، لأن الولايات

فظاهر، وأما في الإحراز في دار الإسلام فلأنه تبع للمولى، فإذا كان المولى محرزاً في دار الإسلام، كان العبد أيضاً محرزاً فيه، إما بالإسلام، أو بقبول الذمة.

(وإنما يؤثر في قيمته) أي إنما يؤثر الرق في نقصان قيمته حتى إذا بلغت قيمته عشرة آلاف درهم ينبغي أن ينقص منه عشرة دراهم حطاً لمرتبته عن مرتبة الحر (ولهذا) أي لكون العبد مثل الحر في العصمة (يقتل الحر بالعبد قصاصاً) عندنا إذ قد وجدت المساواة في المعنى الأصلي الذي يبتنى عليه القصاص والكرامات الأخر صفة زائدة في الحر، لا يتعلق بها القصاص كما يجري ذلك فيما بين الذكر والأنثى، وإن كان ينتقص بدل دمها عن بدل دم الذكر وعند الشافعي رحمه الله لا يقتل الحر بالعبد لعدم أهلية الكرامات الإنسانية، فامتنع القصاص لعدم المساواة (وصح أمان المأذون) عطف على قوله: يقتل، أي ولأجل كون العبد مثل الحر في العصمة صح أمان المأذون بالقتال، لا المأذون في التجارة للكفار، لأنه لما أذنه المولى بالقتال صار شريكاً في الغنيمة. فالأمان تصرف في حق نفسه قصداً، ثم يكون في حق غيره ضمناً.

وإنما قيد بالمأذون في أمان المحجور خلافاً، فعند أبي حنيفة رحمه الله: لا يصح لأنه لا حق له في الجهاد حتى يكون مسقطاً حق نفسه.

وعند محمد والشافعي رحمهما الله: يصح أمانه لأنه مسلم من أهل نصرة

المتعدية انقطعت بالرق لوجود ما ينافيها، وهو الرق على الكمال، لكن الأمان بالإذن يخرج عن أقسام الولاية، لأنه يصير شريكاً في الغنيمة بالإذن، وبالأمان يسقط حقه في الغنيمة، فيلزمه حكم الأمان أوّلاً، ثم يتعدى إلى غيره من الغانمين، لأنه لا يتجزأ فلم يكن من باب الولاية كشهادة العبد بهلال رمضان، فإنه تقبل لأن الصوم يلزمه أولاً، ثم يتعدى إلى غيره من المسلمين، وكذا الحكم في رواية الأخبار، وكذا بطل أمان العبد المحجور عند أبي حنيفة، وأبي يوسف رحمهما الله، لأنه يتصرف على الناس ابتداء بالإمتناع من الاسترقاق، والإستغنام والقتل إذ لا حق له في الجهاد، حتى يكون مسقطاً حق نفسه قصداً، ثم يتعدى إلى الغير ضمناً، كما في المأذون، وهذا مقتضى الولاية. فهي نفاذ قول الإنسان على الغير شاء، أو أبى كالشهادة فإن قول الشاهد: ينفذ على الخصم، بدون أن يتعدى إليه، ولأنه غير مالك للجهاد، لأن استطاعته للحج والجهاد غير مستثناة على ملك المولى، فلا يصح أمانة، لأن الأمان من الجهاد بمعنى لأنه شرع لما شرع له القتال، وهو دفع الشر، فإذا لم يملك القتال لم يملك ما هو من توابعه.

ولهذا إذا قاتل يرضخ له ولا يستوجب السهم الكامل، لأن الرق أوجب نقصاً في الجهاد حتى لا يملك بدون إذن المولى، فحينئذ يستوجب السهم الكامل **(وإقراره بالحدود والقصاص)** أي صح إقراره بالحدود والقصاص لما مر أن الرق لا ينافي مالكية غير المال، وهو النكاح والدم والحياة، نعم حق المولى يبطل به لكنه بطريق الضمن **(والسرقة المستهلكة والقائمة وفي المحجور اختلاف)** اعلم أنه إذا

الدين، ولعله فيه يكون مصلحة للمسلمين (وإقراره بالحدود والقصاص) أي صح إقرار العبد المأذون بما يوجب الحدود والقصاص، وإن كان يشترك فيه المحجور أيضاً، لأن إقراره يصير ملاقياً حق نفسه الذي هو الدم، وإن كان إتلاف مالية المولى بطريق الضمن.

(وبالسرقة المستهلكة أو القائمة) فيجب القطع في المستهلكة، ولا ضمان عليه، لأنه لا يجتمع مع القطع، ويرد المال في القائمة إلى المسروق منه، ويقطع، وهذا كله في المأذون (وفي المحجور اختلاف) أي إن أقر العبد المحجور بالسرقة،

أقر عبد بسرقة عشرة دراهم، فإن كان مأذوناً صح إقراره في حق القطع والمال فتقطع يده ويردّ المال على المسروق منه إن كان قائماً، وإن كان هالكاً، فلا ضمان عليه صدقه مولاه، أو كذبه، لأن القطع والضمان ما لا يجتمعان، وإن كان محجوراً والمال هالك يقطع ولم يضمن كذبه مولاه، أو صدقه، وإن كان قائماً وصدقه مولاه يقطع عنده ويرد المال على المسروق منه لعدم المانع، وإن كذبه وقال: المال مالي، فقال أبو حنيفة رحمه الله: تقطع يده والمال للمسروق منه، لأنه إقراره بالقطع صح، لأنه مبقي على أصل الحرية فيه، فيصح بالمال تبعاً لاستحالة أن تقطع يده في مال مملوك لمولاه.

وقال أبو يوسف رحمه الله: تقطع يده، والمال للمولى، لأنه أقر بشيئين بالقطع وهو على نفسه فيصح وبالمال للمسروق منه وهو على سيده، فلا يصح، وقد يثبت القطع دون المال، كما لو أقر بسرقة مال مستهلك.

وقال محمد رحمه الله: لا يقطع والمال للمولى، لأن إقرار المحجور بالمال باطل، لأن ما في يده ملك مولاه، ولهذا لا يصح إقراره بالغصب، فكذا بالسرقة، وإذا لم يصح إقراره في حق المال بقي على ملك سيده، ولا يجب القطع في مال حكم به لسيده، لأن كون المال مملوكاً لغير السارق وغير مولاه شرط وجوب القطع، وبفوات الشرط يفوت المشروط، وعلى هذا قلنا في جنايات العبد خطأ إن رقبته تصير جزاء، حتى لو مات العبد لا يجب شيء على المولى، لأن الأصل أن يكون موجب الجناية على الجاني، وامتنعت الدية هنا، لأن العبد ليس من أهلها لكونها صلة، والعبد ليس بأهل للصلات فإنه لا يملك أن يهب شيئاً، ولا يستحق عليه نفقة الأقارب، وإنما قلنا: إن الدية صلة، لأنها لا تملك إلا

فإن كان المال هالكاً قطع ولا ضمان، وإن كان قائماً فإن صدقه المولى قطع ويردّ، وإن كذبه المولى ففيه اختلاف:

فعند أبي حنيفة رحمه الله: يقطع ويردّ، وعند أبي حنيفة رحمه الله: يقطع، ولا يردّ، ولكن يضمن مثله بعد الإعتاق، وعند محمد رحمه الله لا يقطع ولا

بـالقبض، ولا تجب فيها الـزكاة إلا بحـول بعد القبض، ولا تصـح الكفالـة بها كأنها لم تجب بعد بخلاف بدل مال المتلف فإن الملك فيه ثابت، والزكاة فيه واجبة قبل القبض، والكفالـة به صحيحـة، ولا يقال: إنها تختلف بـاختلاف المحـال، فكـان دليلاً عـلى أنها عوض لأنـا نقول: هـي عـوض في حق المجنى عليه، وإن كان صلة في حق الجاني كأنه يهب شيئاً ابتداء، لأن المتلف غير مال إلا أن يشـاء الولي الفداء، فيصـير عائـداً إلى الأصل، وهـو الأرش عند أبي حنيفـة رحمه الله حتى لا يبـطل بالإفـلاس، الأصل في الجنـايات خـطأ، وإنما صـرنـا إلى الـرقبـة للضرورة، فإذا اختار المولى الفداء ارتفعت الضرورة، ولا نعود إلى الرقبة ثانياً بعارض يحتمل الزوال، وعندهما يصير بمعنى الحوالة كأن العبد أحـال الأرش على المولى، فإذا نوى ما عليه بإفلاسه، يعود إلى الرقبـة (والمرض وأنـه لا ينافي أهليـة الحكم والعبارة) لأنه لا خلل في الذمة والعقل والنطق.

(ولكنـه لما كـان سبب الموت وإنـه عجز خـالص كان المـرض من أسبـاب العجـر فشرعت العبـادات عليه بقـدر المكنة) حتى يصـلي المريض قـاعداً، إن لم يقدر على القيام، ومستلقياً إن لم يقدر على القعود.

(ولما كان المـوت علة الخلافـة كان المـرض من أسباب تعلق حق الـوارث

يـردّ، بل يضمن المـال بعد الإعتـاق، ودلائل الكـل في كتاب الفقـه (والمـرض) عطف على ما قبله، وهو حـالة للبـدن يزول بها اعتدال الـطبيعة (وإنـه لا ينافي أهليـة الحكم والعبارة) أي يكـون أهلاً لـوجـوب الحكم وللتعبـير عن المقـاصـد بالعبارة حتى صح نكاحه وطلاقه، وسائر ما يتعلق بعبارته.

(ولكنه لما كان سبب الموت وأنه) أي والحال أن الموت (عجز خـالص كان المرض من أسباب العجز فشرعت العبادات عليه بالقدرة الممكنـة) فيصلي قـاعداً إن لم يقدر على القيام، ومستلقياً إن لم يقدر على القعود.

(ولما كان الموت علة الخلافة) أي خلافـة الوارث والغـرماء في مـاله (كـان المرض من أسباب تعلق حق الوارث والغريم بمـاله، فيكـون من أسباب الحجـر

والغريم بماله، فيكون من أسباب الحجر بقدر ما يتعلق به صيانة الحق) أما في حق الغرماء ففي الكل، وأما في حق الورثة ففي الثلثين (إذا اتصل بالموت مستنداً إلى أوله) أي إنما يثبت به الحجر إذا اتصل المرض بالموت مستنداً إلى أول المرض.

(حتى لا يؤثر المرض فيما لا يتعلق به حق غريم ووارث) كالنكاح بمهر المثل، فإنه صحيح، لأنه من الحوائج الأصلية وحقهم يتعلق فيما يفضل عن حاجته الأصلية، وقد صدر ركن التصرف من أهله مضافاً إلى محله فنفذ.

(فيصح للحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة، ثم ينقض إن احتيج إليه..

وما لا يحتمل النقض جعل كالمعلق بالموت، كالإعتاق إذا وقع على حق غريم، أو وارث) وكان القياس أن لا يملك المريض الإيصاء لوجود سبب

بقدر ما يتعلق به صيانة الحق) أي حق الغريم والوارث، ويكون المريض محجوراً من قدر الدين الذي هو حق الغريم، ومن الثلثين الذي هو حق الوارث، ولكن لا مطلقاً، بل (إذا اتصل بالموت) ويموت من ذلك المرض، فحينئذ يظهر كونه محجوراً، ولكن يكون (مستنداً إلى أوله) أي يقال عند الموت: إنه محجور عن التصرف من أول المرض (حتى لا يؤثر المرض) متعلق بقوله: بقدر ما يتعلق به صيانة الحق، أي إنما يؤثر المرض فيما تعلق به حق الغير، ولا يؤثر (فيما لا يتعلق به حق غريم ووارث) كالنكاح بمهر المثل فإنه من الحوائج الأصلية وحقهم يتعلق فيما يفضل منها (فيصح في الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة) وهو البيع بأقل من القيمة، إذ الموت مشكوك في الحال، وليس في صحة هذا التصرف في الحال ضرر بأحد، فينبغي أن يصح حينئذ.

(ثم ينقض إن احتيج إليه) أي إلى النقض عند تحقق الحاجة.

(وما لا يحتمل الفسخ جعل كالمعلق بالموت) وهو المدبر (كالإعتاق، إذا وقع على حق غريم، أو وارث) بأن أعتق عبداً من ماله المستغرق بالدين، أو

الحجر، وتعلق حق الورثة إلا أن الشرع جوزه بقدر الثلث نظراً له، وهذا لأن من نور الله بصيرته حتى نظر إلى الدنيا بعين الفناء، وإلى العقبى بعين الخلود والبقاء صرف ماله في صحته إلى وجوه الخيرات، طلباً للزلفى والدرجات.

ومن جبل على الشح وامتنع عن الإنفاق خشية الإملاق لا يفارق ماله عن نفسه، وإن توارى في رمسه.

ومن ترقى عن حضيض الآخرين، ولم ينزل لساحة الأوّلين يريد أن ينتفع بماله مدة حياته، ثم يصرفه إلى الميراث بعد مماته، فيحتاج إلى تصرف يحوي هذا الغرض، فلذا شرعت الوصية في المرض والتجويز في القليل مشعر بأن الحجر فيه أصل، وهذا لأن سبب الحجر، وهو ما بينا موجود، وإنما رخص الشرع في القليل استخلاصاً لنفسه على الورثة، ولما تولى الشرع الإيصاء للورثة وأبطل إيصاءه لهم بطل ذلك صورة ومعنى وحقيقة وشبهة.

بيانه أن الوصية للأقارب كانت مفوضة إلى المورث في ابتداء الإسلام، كما قال الله تعالى: ﴿إذا حضر أحدكم الموت ان ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين﴾[1] ثم تولى بيان ذلك بنفسه وقصره على حدود معلومة لازمة، فتحول من جهة الإيصاء إلى الميراث وإليه أشار بقوله: ﴿يوصيكم الله في أولادكم﴾[2] أي الذي فوض إليكم تولى بنفسه حيث عجزتم عن مقاديره، ألا ترى إلى قوله: ﴿لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعاً﴾[3] وقال عليه السلام: «إن الله تعالى أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث» أي بالإرث نسخت الوصية للوارث، ولما بطلت الوصية للوارث بطلت صورة بأن يبيع عيناً من أعيان ما له من بعض الورثة، لأنه صورة الوصية لسبب الإيثار بالعين، ومعنى بأن يقرّ لأحد الورثة بمال معين، لأنه وصية معنى من حيث إنه يسلم المقر به للمقر له، بلا عوض، وشبهة الحرام حرام لما عرف، وحقيقة بأن يوصي لأحد الورثة بعين من أعيان ماله وشبهة بأن يبيع الجيد بالرديء من وارث، لأن الجودة متقومة في حقهم لتهمة الوصية حيث

---

(١) سورة البقرة: الآية ١٨٠. (٢) سورة النساء: الآية ١١.

(٣) سورة النساء: الآية ١١.

عدل عن خلاف الجنس إلى الجنس محتجاً بقوله عليه السلام: «جيدها ورديئها سواء»، ليحصل للوارث نوع منفعة، كما تقومت في حق الصغار بأن باع الولي نفسه مال الصبي فإن الجودة متقومة ثمة.

ولهذا لم يصح إقرار المريض باستيفاء دينه من الوارث، وإن لزمه في صحته، وإذا لم يصح إقراره مع أن ثبوته في حال عدم التهمة، فلأن لا يصح إذا ثبت في حال المرض، وهو حال التهمة أولى وحجر المريض عن الصلاة المالية، إلا بقدر الثلث لما بينا حتى إذا أدى في مرض موته، حقاً لله تعالى مالياً كالزكاة ونحوها كان معتبراً من الثلث، وكذا إذا أوصى بذلك عندنا، وعند الشافعي رحمه الله يعتبر من جميع المال إعتباراً بحقوق العباد، ولما تعلق حق الورثة والغرماء بالمال صورة ومعنى في حق أنفسهم حتى لا يجوز إيثار بعضهم بصورة المال، كما لم يجز الإيثار بالمعنى.

ومعنى في حق غيرهم حتى يجوز البيع من غيرهم بمثل القيمة صار اعتاق المريض واقعاً على محل مشغول بعينه، فلم ينفذ (بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ لأن حق المرتهن في اليد دون الرقبة) أي حق المرتهن في ملك اليد دون ملك الرقبة، والإعتاق يلاقي ملك الرقبة قصداً، وزوال ملك اليد ضمني، فلا يبالي

أعتق عبداً قيمته تزيد على الثلث، فحكم هذا المعتق حكم المدبر قبل الموت، فيكون عبداً في جميع الأحكام المتعلقة بالحرية من الكرامات، وبعد الموت يكون حراً، ويسعى في قيمته للغرماء والورثة.

وأما إن كان في المال وفاء بالدين، أو هو يخرج من الثلث فينفذ العتق في الحال لعدم تعلق حق أحد به (بخلاف إعتاق الراهن حيث ينفذ) جواب سؤال مقدر، وهو أنكم قلتم: إن الإعتاق لا ينفذ في الحال، إذا وقع على حق غريم، أو وارث، ومع ذلك جوزتم إعتاق الراهن عبداً مرهوناً يتعلق به حق المرتهن، فأجاب بأن إعتاق الراهن إنما ينفذ (لأن حق المرتهن في اليد دون الرقبة) إذ في

به (والحيض والنفاس وهما لا يعدمان أهلية بوجه) لأنه لا خلل في قدرة البدن، ولا في العقل والفهم (لكن الطهارة للصلاة شرط، وفي فوت الشرط فوت الأداء) أي الطهارة شرط لأداء الصلاة، فلا يتحقق أداؤها مع الحيض والنفاس لفقد الشرط، فلا يمكن القول بوجوب الأداء ضرورة.

والصلاة شرعت بصفة اليسر، ولهذا يسقط عنه القيام إذا كان فيه حرج، وكذا القعود فلو أهدرناهما، وأوجبنا القضاء عليها لوقعت في حرج بين، فلذا لا يجب عليها قضاء الصلوات (وقد جعلت الطهارة عنهما شرطاً لصحة الصوم نصباً بخلاف القياس فلم يتعدّ إلى القضاء) وهذا لأن الصوم يؤدى مع الجنابة، فكان ينبغي أن يؤدى مع الحيض والنفاس أيضاً، إلا أن الطهارة عنهما شرط بالحديث وهو ما قالت معاذة لعائشة رضي الله عنها، ما بال الحائض تقضي الصوم، ولا تقضي الصلاة.

قالت: كان يصيبنا ذلك فنؤمر بقضاء الصوم، ولا نؤمر بقضاء الصلاة.

الرقبة بقي حق الراهن، وصحة الإعتاق تبتني عليه (والحيض والنفاس) معطوف على ما قبله ذكرهما بعد المرض، لاتصالهما به من حيث كونهما عذرا (وهما لا يعدمان الأهلية) لا أهلية الوجوب، ولا أهلية الأداء، فكان ينبغي أن لا تسقط بهما الصلاة والصوم (لكن الطهارة للصلاة شرط، وفي فوت الشرط فوت الأداء) وهذا مما وافق فيه القياس النقل (وقد جعلت الطهارة عنهما شرطاً لصحة الصوم نصاً بخلاف القياس) إذ الصوم يتأدى بالحدث والجنابة فينبغي أن يتأدى بالحيض والنفاس لولا النص.

وقد تقرر من ههنا أن لا تؤدى الصلاة والصوم في حالة الحيض والنفاس، فإذن لا بد أن يفرق بين قضائهما، وهو أن شرط الطهارة فيه خلاف القياس (فلم يتعد إلى القضاء مع أنه لا حرج في قضائه) إذ قضاء صوم عشرة أيام فيما بين أحد عشر شهراً مما لا يضيق، وإن فرض أن يستوعب النفاس شهر رمضان كامله، فمع أنه نادر لا يناط به أحكام الشرع أيضاً لا حرج فيه إذ قضاء صوم

والحديث في الصحاح، وفيه إشارة إلى أن الطهارة عنهما شرط لصحة الصوم إذ لو لم تكن شرطاً لما احتجن إلى القضاء لإمكان الأداء.

(مع أنه لا حرج في قضائه، بخلاف الصلاة) وهذا لأن قضاء الصوم عشرة أيام في أحد عشر شهراً يسير، وقضاء خمسين صلاة في عشرين يوماً مع احتياجهن إلى أداء الصلوات عسير جداً.

(والموت) وهو عرض لا يصح معه إحساس معاقب للحياة (وأنه ينافي أحكام الدنيا مما فيه تكليف) لأنه يعتمد القدرة والموت ينافيها (حتى بطلت الزكاة وسائر القرب عنه، وإنما يبقى عليه المأثم) إعلم أن العبادات كلها موضوعة عن الميت، لأن الغرض منها الأداء عن اختيار ليحصل الإبتلاء، وقد فات ذلك بالموت.

شهر واحد في أحد عشر شهراً، مما لا حرج فيه (بخلاف الصلاة) فإن في قضاء صلاة عشرة أيام في كل عشرين يوماً مما يفضي إلى الحرج غالباً، فلهذا تعفى.

(والموت) عطف على ما قبله، وهو آخر الأمور المعترضة السماوية (وأنه ينافي) الأهلية في (أحكام الدنيا مما فيه تكليف حتى بطلت الزكاة وسائر القرب عنه) وإنما خص الزكاة أولاً دفعاً لوهم من يتوهم أنها عبادة مالية لا تتعلق بفعل الميت، فيؤدّيها الولي، كما زعم الشافعي رحمه الله.

وذلك لأنها عبادة لا بد لها من الإختيار والمقصود منها الأداء دون المال، فهي تساوي الصلاة والصوم في البطلان.

(وإنما يبقى عليه المأثم) لا غير فإن شاء الله عفا عنه بفضله وكرمه، وإن شاء عذبه بعدله وحكمته، وهذا هو حال حق الله تعالى.

وأما حق العباد، فلا يخلو إما أن يكون حقاً للغير عليه، أو حقاً له على

(وما شرع عليه لحاجة غيره فإن كان حقاً متعلقاً بالعين يبقى ببقائه) كالأمانات والودائع، والغصوب، لأن فعله فيه غير مقصود، وإنما المقصود سلامة العين لصاحبه، ولهذا لو ظفر عليه له أن يأخذه بنفسه، بخلاف العبادات، لأن فعل من عليه ثم مقصود، ولهذا إذا ظفر الفقير بمال الزكاة ليس له أن يأخذه (وإن كان ديناً لم يبق بمجرد الذمة حتى يضم إليه مال، أو ما يؤكد به الذمم وهو الذمة الكفيل) وهذا لأن الذمة بواسطة الرق تضعف لأنه أثر الكفر، وهو موت حكماً مع أنه يرجى زواله غالباً فلأن يضعف بالموت الحقيقي، وهو لا يرجى زواله غالباً.

وإنما يزول نادراً كما في حق عزير وغيره أولى، فلهذا قلنا: إنها لا تحتمل الدين بنفسها بدون المؤكد حتى إذا لزمه الدين مضافاً إلى سبب صح في حياته بأن حفر بئراً على الطريق، ثم مات ووقع فيها دابة إنسان وهلكت، يلزم قيمتها عليه حتى تصح الكفالة عنه بذلك الدين.

(ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله: إن الكفالة بالدين عن الميت المفلس لا تصح) لأن صحتها تعتمد ثبوت الدين إذ الكفالة بالدين، ولا دين محال والدين

الغير، وأشار إلى الأول بقوله: (وما شرع عليه لحاجة غيره، فإن كان حقاً متعلقاً بالعين يبقى ببقائه) كالمرهون يتعلق به حق المرتهن، والمستأجر يتعلق به حق المستأجر، والمبيع يتعلق به حق المشتري، والوديعة يتعلق بها حق المودع، فإن هذه الأعيان يأخذها صاحب الحق أوّلاً من غير أن تدخل في التركة، وتقسم على الغرماء أو الورثة (وإن كان ديناً لم يبق بمجرد الذمة حق يضم إليها) أي إلى الذمة (مال، أو ما يؤكد به الذمم، وهو ذمة الكفيل) يعني ما لم يترك مالاً، أو كفيلاً من حضوره لا يبقى دينه في الدنيا، فلا يطالبه من أولاده، وإنما يأخذه في الآخرة (ولهذا) أي لأجل أنه لم يبق في ذمته دين.

(قال أبو حنيفة رحمه الله: إن الكفالة بالدين عن الميت المفلس لا تصح) إذ لم يبق له كفيل من حالة الحياة، لأن الكفالة هي ضم الذمة إلى الذمة، فإذا لم

وصف شرعي يظهر أثره في توجه المطالبة وقد سقطت المطالبة بموته مفلساً.

والكفالة شرعت لالتزام المطالبة، ولم تبق، فلا تصح الكفالة ضرورة (بخلاف العبد المحجور يقرّ بالدين) فإنه إذا تكفل عنه رجل صح (لأن ذمته في حقه كاملة) لكونه حياً مكلفاً، وإنما ضمت المالية إليها في حق المولىٰ حتى تباع رقبته بالدين نظراً للغرماء.

وقالا: تصح لأن الدين مطالب به في نفس الأمر، وإنما لا نطالبه لعجزنا عن المطالبة.

ولهذا يؤاخذ به في الأخرة ولو تبرع إنسان بقضائه جاز التبرع عن الميت.

ولو برىء لما حل لصاحبه الأخذ من المتبرع.

والجواب له عن قولهما: إن عدم المطالبة لمعنى في محل الدين، وهو الذمة لأنها قد خربت بالموت لا لعجز بالمعنى فينا، وصحة التبرع بناء على أن الدين باق في حق رب الدين، لأن سقوطه عن المديون للضرورة، فيتقدر بقدرها، فتظهر في حق من عليه دون من له، ولهذا صح الضمان عنه إذا خلف مالاً، لأن ما يفضي إلى الأداء باق، فيجعل باقياً في حق أحكام الدنيا، وكذا إذا خلف

تبق للميت ذمة معتبرة فكيف تضر ذمة الكفيل إليه، بخلاف ما إذا كان له مال، أو كفيل من حالة الحياة، فإن ذمته كاملة، فتصح الكفالة منه حينئذ، وبخلاف ما إذا تبرع بقضاء دينه إنسان بدون الكفالة فإنه صحيح.

وقالا: تصح الكفالة عن الميت المفلس، لأن الموت لم يشرع مبرئاً للدين، ولو برىء لما حل الأخذ من المتبرع، ولما يطالب به في الآخرة (بخلاف العبد المحجور الذي يقر بالدين) ثم تكفل عنه رجل، فإنه يصح، وإن لم يكن العبد مطالباً به قبل العتق (لأن ذمته في حقه كاملة) لحياته وعقله والمطالبة ثابتة أيضاً في الجملة، إذ يتصور أن يصدّقه مولاه، أو يعتقه فيطالب في الحال، فلما صحت مطالبته صحت الكفالة عنه، ولكن يؤخذ الكفيل به في الحال، وإن كان الأصيل وهو العبد المحجور غير مطالب به في الحال لوجود المانع في حقه، وزواله في حق

كفيلاً، صح الضمان عنه، حتى لو كفل عن الميت إنسان آخر صح لتأكد الذمة بانضمام ما يؤكدها، وهو المال، أو الكفيل، وإن كان شرع عليه بطريق الصلة كنفقة المحارم بطل إلا أن يوصي، فيصح من الثلث.

(وإن كان حقاً له يبقى له ما تنقضي به الحاجة) لأن مرافق البشر إنما شرعت لهم لحاجتهم، لأن العبودية لازمة للبشر، لا تنفك عنه لا في الدنيا، ولا في العقبى، بخلاف العبادة فإنها غير لازمة والعبودية ملازمة للحاجة.

والموت لا ينافي الحاجة لأنه لا ينافي العبودية، ولذلك بقيت التركة على حكم ملكه عند قيام الديون عليه ليمكن قضاء ديونه منها لاحتياجه إليه.

(ولذلك قدم جهازه) على الدين لحاجته إلى الكفن، وحاجته إلى اللباس متقدمة في حال الحياة على الدين، فكذا بعد الممات، وهذا في دين لا يتعلق بعين، فأما إذا كان ديناً متعلقاً بعين في حال حياته كدين المرتهن، فإنه تعلق بالرهن، فإن ذلك الدين مقدم على التجهيز، كما في حال الحياة يقدم على حاجته.

(ثم ديونه) لأنها من حوائجه أيضاً إذ الدين حائل بينه وبين ربه (ثم وصاياه من ثلثه) أي من ثلث ما يبقى بعد التجهيز، والدين سواء كانت الوصية واقعة بأن قال: أوصيت لفلان بكذا، أو قال أعتقت هذا العبد، أو مفوّضة بأن يوصي بإعتاق عبده بعد موته، أو قال: أعطوا لفلان كذا بعد موتي (ثم وجبت المواريث بطريق الخلافة عنه نظراً له) لأن ماله إذا انتقل إلى من يتصل به ويخلفه

الكفيل، وأشار إلى الثاني بقوله: (وإن كان حقاً له) أي المشروع حقاً للميت (بقي له ما تقضي به الحاجة ولذلك قدم تجهيزه) لأن حاجته إلى التجهيز أقوى من جميع الحوائج (ثم ديونه) لأن الحاجة إليها أمس لإبراء ذمته، بخلاف الوصية فإنها تبرع (ثم وصاياه من ثلثه) لأن الحاجة إليها أقوى من حق الورثة والثلثان حقهم فقط.

(ثم وجب الميراث بطريق الخلافة عنه نظراً له) لأن روحه يتشفى بغنائهم

كان أنظر له (فيصرف إلى من يتصل به نسباً) يعني قرباً.

(أو سبباً وديناً) أراد بـه أحد الـزوجين (أو دينـاً، بلا نسب، ولا سبب) بـأن يوضـع في بيت المال لتقضى بـه حوائـج المسلمين (ولهـذا بقيت الكتابـة بعد موت المولى) لما مر أنه ملكه يبقى بعد موتـه لحاجتـه، وقد وجـدت الحاجـة وهي إحراز ثواب فك الرقبة، كما قال عليه السـلام: «من أعتق عبداً أعتق الله تعـالى بكل عضو منه عضواً منه من النار» (وبعد موت المكاتب عن وفـاء) لأن المكاتب مـالك بحكم عقـد الكتابـة فتبقى هذه المـالكية بعـد موتـه لأنها شرعت لحـاجـة المكاتب لينال شرف الحرية، وتعتق أولاده، ولئلا يتأذى في قبره بتأذي ولده بتعيير الناس إياه برق أبيه قال عليه السلام: «يؤذي الميت في قبره ما يؤذيه في أهله».

وحاجة المكاتب إلى الحرية من أقوى حوائجه إذ الرق أثر الكفـر ودفع أثـر الكفر من أقوى الحوائج.

ألا ترى أنه ندب منه حط بعض البـدل عندنـا، وعند الشـافعي رحمه الله يجب حط ربع البدل بالنص، لأن فيه مسارعة إلى وصوله إلى شرف الحـرية، فلما

ولعلهم يوفقون بسبب حسن المعاش للدعاء والصدقة له (فيصرف إلى من يتصل به نسباً) أي قرابة (أو سبباً) أي زوجية (أو ديناً بلا نسب، أو سبب) يعني يوضع في بيت المال تقضى به حوائج المسلمين.

(ولهذا) أي ولأن الموت لا ينافي الحاجـة (بقيت الكتابـة بعد مـوت المولى، وبعد موت المكاتب عن وفاء) فإذا مات المـولى وبقي المكاتب حياً يؤدي الكتابـة إلى ورثته لاحتياج المولى إلى الولاء، وبدل الكتابـة، وكذا إذا مـات المكاتب عن وفاء، أي مال وافٍ لبدل الكتابة وبقي المولى حياً يؤدي الوفاء ورثة المكـاتب إلى المولى، لحاجته إلى تحصيل الحرية حتى يكون ما بقي عنـه ميراثـاً لورثتـه، ويعتق أولاده **المولودون** والمشتـرون في حال الكتـابة، ويعتق هـو في آخر جـزء من أجزاء حياته.

جاز بقاء مالكية المولى بعد موته ليصير به معتقاً، وينال الثواب فلأن يجوز بقاء مالكية المكاتب ليصير معتقاً، ويعتق أولاده أولى.

فإن قلت: في إبقاء الكتابة إبقاء المملوكية للمكاتب ضرورة، ولا نظر له في إبقاء المملوكية، لأنها حق عليه بخلاف المالكية، لأنها حق له.

قلت: المملوكية في باب الكتابة تابعة، لأن موجب عقد الكتابة مالكية اليد، والمملوكية ليست بموجب عقد الكتابة، بل هي ثابتة قبل العقد والمنظور إليه ما ثبت بالعقد، وهو مالكية اليد، وفي بقائها نظر له فتبقى، وباعتبار أن الموت سبب الخلافة صار التعليق بالموت بأن قال لعبده: إن مت فهو حر سبباً للحال، لأنه لما كان الموت من أسباب الخلافة صار تعليق العتق به، فهو كائن يتعين به إيجاب حق العتق في الحال، والعتق مما لا يمكن نقضه، فكذا حقه بخلاف سائر وجوه التعليق، فإن التعليق ثمة يمنع إنعقاد السبب عندنا لما مر.

ألا ترى أن سبب الخلافة إذا وجد وهو مرض الموت يثبت للوارث حق، لا يجوز للمورث إبطاله، فكذا إذا ثبت نصابان يجعله مدبراً بتعليق عتقه بموته، يعني أن المرض سبب تعلق حق الوارث بالمال، فكذا التدبير سبب تعلق حق العبد بالحرية، فكما حجرَ عن إبطال حق الوارث إذا تعلق حقه بالمال، فكذا حجر عن بيعه لتعلق حق العتق بنفسه، فإن قلت: إنما يكون خليفة الميت إذا وصل إليه ماله، كما في الوارث.

قلت: وصول المال من ثمرات ثبوت الخلافة فلا نبالي بعدمه، إذ المنظور إليه سبب الخلافة دون المال، كما في حق الوارث فإنه خليفة الميت، وإن لم يبق له مال، والمدبر خليفة الميت باعتبار صرف ماليته إليه بعد موته، فننظر بعد ثبوت الخلافة، فإن كان الحق غير لازم كالوصية بالمال ملك الإبطال بالرجوع عنه،

وإنما قلنا: عن وفاء، لأنه إذا لم يترك وفاء لا ينبغي لأولاده أن يكسبوا الوفاء ويؤدوه إلى المولى.

وببيعه وهبته، وإن كان الحق لازماً بأصله كحق العتق بالتدبير لم يملك الإبطال بالبيع والهبة والرجوع للزومه في نفسه، لأن حق العتق معتبر بحقيقته، وذا لازم لا يحتمل النقض، فكذا هذا وللزومه في سببه وهو معنى التعليق إذ التعليق تصرف لازم لا يمكن نقضه بالرجوع عنه، وقد وجد معنى التعليق في قوله: أنت حر بعد موتي، وأنت مدبر، وإن لم توجد صورة التعليق لفقدان كلمة التعليق، وصار المدبر كأم الولد في عدم جواز بيعهما، وهذا لأن أم الولد استحقت شيئين: حق العتق باعتبار أن عتقها معلق بموت سيدها، وهو كائن لا محالة وسقوط التقوّم عند أبي حنيفة رحمه الله، لأن التقوّم إنما يكون بالإحراز، فالصيد قبل الإحراز ليس بمال متقوّم، وبعد الإحراز يصير مالاً متقوّماً.

والآدمي في الأصل ليس بمال، لأنه خلق ليكون مالكاً للمال، لا ليصير مالاً، ولكن متى تحقق إحرازه على قصد التموّل صار مالاً متقوّماً، ويثبت به ملك المتعة تبعاً حتى صح شراء أخيه رضاعاً، وشراء الأمة المجوسية، فإذا حصنها واستولدها فقد ظهر أن إحرازه لها كان لملك المتعة لا لقصد التموّل، فصار الإحراز عدماً في حق المالية، فلذلك ذهب تقوّمها وهو عزة المالية، ولهذا لا تسعى لغريم ولا لوارث، وما كان مالاً متقوّماً في حال الحياة يتعلق به حق الغرماء والورثة بعد الممات، فيتعدى الحكم الأول وهو حق العتق إلى المدبر لوجود معناه، وهو تعلق العتق، بما هو كائن دون الثاني، وهو ذهاب التقوم لعدم معناه وهو ذهاب الإحراز للمالية، وباعتبار أن ما شرع له يبقى بعد موته لحاجته.

(وقلنا: تغسل المرأة زوجها بعد الموت في عدتها لبقاء ملك الزوج في العدة) لأن الزوج مالك لها فيبقى ملكه فيها إلى انقضاء عدتها (بخلاف ما إذا

(وقلنا): معطوف على قوله: بقيت، أي ولهذا قلنا: (تغسل المرأة زوجها في عدّتها لبقاء ملك الزوج في العدة) والمالك هو المحتاج إلى الغسل (بخلاف ما

مـاتت المرأة، لأنها مملوكـة، وقد بـطلت أهليـة المملوكيـة بـالمـوت) لأن الملك في الآدمي شرع لقضاء حـاجة المـالك، بخـلاف القياس إلى زمـان الموت، لأنـه لا يقدر على قضاء حوائجه من المملوك بعد المـوت، وهو حق عليهـا فلا يبقى بعـد موتها.

ألا ترى أنه لا عدة عليه بعدها حتى يجوز له تـزوّج أختها وإن كـانت على سرير، ولو بقي ضرب من الملك لوجبت مراعـاته بـالعدة، لأن الملك المؤكـد لا يزول بمجرد المزيل، كما لو طلقها، أو مات عنها وملك النكاح لم يشرع غير مؤكد بخلاف ملك اليمين.

ألا تـرى أنه مؤكـد بالحجـة أي الشهـادة والمهـر، والمحـرميـة أي حـرمـة المصاهرة (وما لا يصلح لحاجته كالقصاص، لأنه شـرع عقوبـة لدرك الثـأر) أي الحقد، وقد وجب عند انقضاء حياة المقتول، وعند انقضاء الحياة لا يجب للميت شيء إلا مـا يضطر إليـه لحاجتـه إذ الأصل، أن لا يجب لـه شيء أصلاً لبـطلان أهليـة الملك، وما يثبت إنمـا يثبت للضرورة، ولا ضـرورة هنا لأنـه شرع لـدرك

إذا ماتت المرأة) حيث لا يغسلها زوجها (لأنها مملوكة، وقد بطلت أهلية المملوكية بالموت) ولهذا لا تكون العدة عليه بعدها.

وقال الشافعي رحمه الله: يغسلها زوجها ما تغسل هي زوجها لقـوله عليـه السـلام لعائشـة رضي الله عنها لـو مت لغسلتـك، والجـواب أن معنى لغسلتـك لقمت بأسباب غسلك.

(وما لا يصلح لحاجته كالقصاص) يحتمل أن يكون معطوفاً على مـا تقضي بـه الحاجـة، يعني بقي للميت مـا تقضي بـه الحـاجـة، ومـا لا يصلح للحـاجـة كالقصاص، ويحتمل أن يكون ابتداء كلام وقع مبتدأ وخبراً، إنما أورده بتقريب ما تفضي به الحاجة، وإنما يكون القصاص مما لا يضلح لحاجته (لأنه شرع عقوبة لدرك الثأر) وهو تشفى الصدور للأولياء بدفع شر القاتل.

الثأر، ولا ثأر له بعد الموت (وقد وقعت الجناية على أوليائه من وجه لانتفاعهم بحياته، فأوجبنا القصاص للورثة ابتداء) لأن الجناية وقعت على حقهم من وجه، لا أن الوارث خليفة عن الميت في القصاص.

(والسبب انعقد للميت فيصح عفو المجروح) باعتبار انعقاد السبب له، ويصح عفو الوارث قبل موته باعتبار أن القصاص يثبت للورثة ابتداء، إذ لو كان بطريق الخلافة عن الميت لما صح حال حياة المورث، كإبراء الوارث غريم المورث عن الدين حال حياة المورث.

(وقال أبو حنيفة رحمه الله: القصاص غير موروث) لما قلنا: إن الغرض به درك الثأر، وإن يسلم حياة الأولياء والعشائر، وذلك معنى راجع إليهم، فكان القصاص حقهم من الإبتداء، لا أن يكون موروثاً، فإن قلت: إذا كان شرعته لدرك الثأر وأن يسلم حياة الأولياء وذلك يرجع إليهم فينبغي أن لا يجوز استيفاء القصاص، إلا بحضور الكل ومطالبتهم وليس كذلك، فإنه لو عفا أحدهم، أو استوفاه بطل أصلاً، ولا يضمن العافي، أو المستوفي للآخرين شيئاً.

قلت: القصاص واحد، لأنه جزاء قتل واحد، وكل واحد منهم كأنه يملكه وحده، كولاية الإنكاح للأخوة فإذا بادر أحدهم واستوفى، أو عفا لا يضمن شيئاً للآخرين، لأنه تصرف في خالص حقه.

(ووقعت الجناية على أوليائه من وجه لإنتفاعهم بحياته، فأوجبنا القصاص للورثة ابتداء) لا أنه يثبت للميت أوّلاً، ثم ينتقل إليهم كالحقوق.

(والسبب أنعقد للميت) لأن المتلف حياته، فكانت الجناية واقعة في حقه من وجه (فيصح عفو المجروح) باعتبار أن السبب انعقد للمورث (وعفو الوارث قبل موت المجروح) لأن الحق باعتبار نفس الواجب للوارث (وقال أبو حنيفة رحمه الله: إن القصاص غير موروث) أي لا يثبت على وجه تجري فيه سهام الورثة، بل يثبت ابتداء للورثة، لما قلنا: إن الغرض درك ثأرهم، ولكن لما كان

ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله: للكبير ولاية الإستيفاء، قبل كبر الصغير، لأنه يتصرف في خالص حقه، لا في حق الصغير، وإنما لا يملكه إذا كان فيهم كبير غائب لاحتمال العفو من الغائب، ورجحان جهة وجوده، لأن العفو عن القصاص مندوب إليه.

وهنا احتمال العفو معدوم، ولا عبرة بتوهم العفو بعد البلوغ، لأن فيه إبطال حق ثابت للكبير، ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله في الوارث الحاضر إذا أقام بينة على القصاص ثم حضر الغائب: كلف إعادة البينة، ولو كان طريقه الوراثة لما كلف، لأن أحد الورثة ينتصب خصماً عن الباقين.

(وإذا انقلب مالاً صار موروثاً) أي إذا انقلب القصاص مالاً صار موروثاً، فتقضى منه ديونه وتنفذ وصاياه لأن موجب القتل في الأصل القصاص، لأنه المثل من

معنى واحد ألا يحتمل التجزي، ثبت لكل واحد على سبيل الكمال كولاية الإنكاح للأخوة، ولهذا لو استوفى الأخ الكبير قبل كبر الصغير يجوز له بخلاف ما إذا كان أحد الكبيرين غائباً، فإنه لا يجوز للحاضر أن يستوفي، لأن احتمال عفو الغائب راجح، واحتمال توهم عفو الصغير بعد البلوغ نادر، فلا يعتبر، وعندهما يثبت القصاص للورثة بطريق الإرث لا بطريق الإبتداء، وثمرة الخلاف تظهر فيما إذا كان بعض الورثة غائباً، وأقام الحاضر البينة عليه، فعنده يحتاج الغائب إلى إعادة البينة عند حضوره، لأن الكل مستقل في هذا الباب، ولا يقضي بالقصاص لأحد حتى يجتمعا، وعندهما لما كان موروثاً لا يحتاج إلى إعادة البينة عند حضور الغائب، لأن أحد الورثة ينتصب خصماً عن الميت فلا تجب إعادتها (وإذا انقلب) أي القصاص (مالاً) بالصلح، أو بعفو البعض (صار موروثاً) فيكون حكمه حكم الأموال، حتى تقضى ديونه منه، وتنفذ وصاياه وينتصب أحد الورثة خصماً عن الميت، فلا يحتاج إلى إعادة البينة، لأن الدية خلف عن القصاص، والخلف قد يفارق الأصل في الأحكام كالتيمم فارق

كـل وجه، وإنمـا تجب الديـة خلفاً عن القصـاص، لضرورة عـدم إمكان رعـاية التماثل.

فإذا جاء الخلف جعل كأنه هو الواجب في الأصل، وذلك يصلح لحوائـج الميت، فجعل مـوروثـاً، وهـذا لأن الخلف إنمـا يثبت بـالسبب الـذي يثبت بـه الأصـل، والسبب وجد في ذلـك الوقت، فيستنـد وجوب الخلف إليـه، فيكـون موروثاً.

والدليل على أنه يجب من الأصـل وأنه مـوروث إن حق الموصى لـه يتعلق بالدية، وإن كان لا يتعلق بـالقود، فلو لم يكن كـذلك لما تعلق بها حقـه وتعتبر سهام الورثة في الخلف دون الأصل أي يـأخذ كـل واحد من الـدية بقـدر حقه، لأنه متجزيء، بخلاف القصاص، لأنه لا يتجزأ فيثبت لكل واحد منهم كمـلاً، ولكل واحـد منهم أن يستـوفيـه، ففـارق الخلف الأصـل لاختـلاف حـالهما من الصلاحية لحاجة الميت، وعدم الصلاحية ومن التجزيء وعدمه.

(ووجب القصاص للزوجين) لأن الزوجية تصلح سببـاً لدرك الثـأر لثبوت الاتحاد بين الزوجين (كما في الديـة) أي وجب بالـزوجية نصيب في الـدية، لأن الزوجية سبب الخلافة، وأحد الزوجين يتصرف في مـال الآخر فـوق ما تتصـرف الأقارب فصارت كالنسب.

(ولـه حكم الأحياء في أحكـام الآخرة) وهي مـا يجب له عـلى غيره بسبب ظلم ظلم عليه غيره، أو ما يجب له بسبب الحسنات والطاعات، وما يجب عليـه

الوضوء في اشتراط النية (ووجب القصاص للزوجين، كـما في الديـة) فينبغي أن تقتص المرأة من الزوج، والزوج من المرأة، ولكن عنده ابتداء، وعندهما بـطريق الإرث، كما يثبت لهما استحقـاق الديـة بطريق الإرث وقـال مالـك رحمه الله: لا يرث الزوج والزوجة من الدية، لأن وجوبها بعد الموت والزوجية تنقطع به.

ولنـا أنه عليـه السلام أمـر بتوريث امـرأة أشيم الضبابي من عقـل زوجها أشيم (وله) أي للميت (حكم الأحياء في أحكام الآخرة) لأن القبر للميت كالمهد للطفل، فما يجب له على الغير، أو يجب للغير عليه من الحقوق والمظالم، وما تلقاه

بسبب المعاصي والجنايات، وما يلقاه من ثواب وكرامة بسبب العبادات والطاعات، أو عقاب وملامة بسبب المعاصي، والسيئات فالقبر للميت كالرجم للماء، والمهد للطفل من حيث إنه يكون فيه إلى مدة، ثم يخرج منه، وهو روضة دار للمتقين، أو حفرة نار للخاسرين، فيقال للمتقي: نم نومة العروس، لا خوف عليك ولا بؤس، فكان له حكم الأحياء وذلك كله بعدما يمضي عليه في منزل القبر الإبتلاء، بسؤال منكر ونكير في الإبتداء، ونرجو الله أن يصيره لنا روضة بفضله وكرمه.

(ومكتسب وهو أنواع: الأول الجهل، وهو أنواع جهل باطل، لا يصلح عذراً في الآخرة، كجهل الكافر، وجهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى، وأحكام الآخرة، وجهل الباغي حتى يضمن مال العادل إذا أتلفه، وجهل من

من ثواب، أو عقاب بواسطة الطاعات والمعاصي، كلها يجده الميت في القبر، ويدركه كالحي.

وإذا فرغنا عن الأمور المعترضة السماوية شرعنا في بيان الأمور المعترضة المكتسبة، فقوله: (ومكتسب) عطف على قوله سماوي، وهو ما كان لاختيار العبد مدخل في حصوله (وهذا أنواع) الأوّل (الجهل) الذي هو ضد العلم، وإنما عد من الأمور المعترضة مع كونه أصلاً في الإنسان، لكونه خارجاً عن حقيقة الإنسان، أو لأنه لما كان قادراً على إزالته باكتساب العلم جعل تركه إكتساباً بالجهل، واختياراً له.

(وهو أنواع: جهل باطل لا يصلح عذراً في الآخرة، كجهل الكافر) بعد وضوح الدلائل على وحدانية الله تعالى، ورسالة الرسل لا يصلح عذراً في الآخرة، وإن كان يصلح عذراً في الدنيا لدفع عذاب القتل إذا قبل الذمة (وجهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى وأحكام الآخرة) كجهل المعتزلة بإنكار الصفات وعذاب القبر والرؤية والشفاعة (وجهل الباغي) بإطاعة الإمام الحق متمسكاً بدليل فاسد (حتى يضمن مال العادل) ونفسه (إذا أتلفه) إذا لم

خالف في اجتهاده الكتاب والسنة المشهورة، كالفتوى ببيع أمهات الأولاد) إعلم أن العوارض نوعان: سماوي، وهو **عشرة أنواع**: الصغر، والجنون، والعتة، والنسيان، والنوم، والإغماء، والرق، والمرض، والحيض، والنفاس، وهما نوع واحد: والموت، وقد مر تقرير المجموع ومكتسب من جهة العبد وهو **سبعة أنواع**: الجهل، والسكر، والهزل، والسفه، والخطأ، والمسفر، والإكراه وإنما عدّ الجهل من العوارض المكتسبة، لأنه لما كان قادراً على إزالته بتحصيل العلم، جعل كأنه اكتسبه، ولم يعدّ الرق من العوارض المكتسبة، لأنه جزاء الكفر في الأصل، ولا اختيار للعبد في ثبوت الأجزية لأنها تثبت جبراً من الله تعالى، وبعد ما يثبت الرق لا يتمكن من إزالته، بخلاف الجهل.

ثم الجهل **ثلاثة أنواع**: جهل لا يصلح عذراً وهو أربعة **أنواع**: أولها: وهو الأقوى جهل الكافر، فإنه لا يصلح عذراً أصلاً لأنه مكابرة، وعناد بعد وضوح الدليل.

بيانه أن حدوث العالم ثابت حساً ومشاهدة لكونه محاطاً بالحوادث، وعقلاً فإن الجسم لا يخلو عن الحوادث وما لا يخلو عنها فهو حادث، وقد علم أن

يكن له منعة، لأنه يمكن إلزامه بالدليل والجبر على الضمان، وأما إذا كان له منعة فلا يؤخذ بضمان ما أتلفه بعد التوبة، كما لا يؤخذ أهل الحرب بعد الإسلام (وجهل من خالف في اجتهاده الكتاب) كجهل الشافعي رحمه الله في حل متروك التسمية عامداً قياساً على متروك التسمية ناسياً، فإنه مخالف لقوله تعالى: ﴿ولا تأكُلُوا مِمَّا لم يُذْكَر اسم الله عليه﴾[1] (والسنة المشهورة كالفتوى ببيع أمهات الأولاد) ونحوه، فالجهل بفتوى بيع أمهات الأولاد جهل من داود الأصفهاني وتابعيه حيث ذهبوا إلى جواز بيعها لحديث جابر كنا نبيع أمهات الأولاد على عهد رسول الله ﷺ، وهو مخالف للحديث المشهور أعني قوله عليه السلام لامرأة ولدت من سيدها: «هي معتقة عن دبر منه»، والجهل في نحوه كجهل الشافعي رحمه الله في جواز القضاء بشاهد ويمين، فإنه مخالف للحديث

(١) سورة الأنعام: الآية ١٢١.

الحادث لا بد له من محدث، لأنه جائز الوجود، والعدم وما جاز عليه الوجود، والعدم لم يكن وجوده من مقتضيات ذاته فاختصاصه بالوجود دون العدم خصوصاً بعدما كان عدماً دليل على أن له محدثاً، فكان الكافر على هذا منكراً لما ثبت بطريق لا يمكن إنكاره وجحوده، فيكون مكابراً جاحداً بعد وضوح الدليل ضرورة.

واختلفوا في ديانة الكافر على خلاف حكم الإسلام، فقال أبو حنيفة رحمه الله: إنها تصلح دافعة للتعرض، ولدليل الشرع في الأحكام التي تقبل التغير عقلاً كتحريم الخمر، ونكاح الأخت.

ولهذا كان حكمهما ثابتاً فيما سلف من الزمان، حتى لو أراد واحد منا التعرّض عليه بإتلاف خمره، فإنه يدفعه بديانته، ولو أراد أن يقيم الدليل عليه يدفعه أيضاً ثانية ليصير الخطاب قاصراً عليهم في أحكام الدنيا استدراجاً لهم، وهو الإستدناء قليلاً قليلاً إلى الهلاك، ومكراً عليهم وهو الأخذ على الغرّة، وتمهيداً لعقاب الآخرة، وتحقيقاً لقوله عليه السلام: «الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر»، وهذا لأنه لا خطاب في الجنة، بل فيها ما تشتهي الأنفس وهم لما لم يلتفتوا إلى الخطاب جعلوا كأنهم فيها، وأما فيما لا يحتمل التغير عقلاً كعبادة الصنم، والنار وغير ذلك، فلا يصلح دافعاً حتى إنه لا يعطي للكفر حكم الصحة بحال.

وينبني على هذا أنه جعل الخطاب بتحريم الخمر والخنزير كأنه غير نازل في حقهم في أحكام الدنيا من التقويم، وإيجاب الضمان بالإتلاف وجواز البيع وغير ذلك، وجعل لنكاح المحارم فيما بينهما حكم الصحة، لأنهم يكذبون المبلغ، ويزعمون أنه لم يكن رسولاً وولاية الإلزام بالسيف، والمحاجة منقطعة لمكان عقد

المشهور، وهو قوله عليه السلام: «البينة على المدعي، واليمين على من أنكر» وأول من قضى به معاوية، وقد نقلنا كل هذا على نحو ما قال أسلافنا، وإن كنا لم نجتر عليه

الذمة، فصار حكم الخطاب قاصراً عنهم حتى إذا وطئها بذلك، ثم أسلما كانا محصنين فيحدّ قاذفهما.

وإذا طلبت المرأة النفقة بذلك النكاح قضى بها عنده، ولا يفسخ حتى يترافعا، ويطلبا من القاضي حكم الإسلام، فإنه يفرق بينهما، أما إذا طلب أحدهما من القاضي حكم الإسلام، ولم يطلب الآخر فلا يفرق بينهما عنده، وعندهما يفرّق، فإن قلت: ديانة الكافر لا تصلح حجة متعدية بالإتفاق، ألا ترى أنه إذا تزوّج المجوسي بنته، ثم هلك عنها وعن بنت أخرى، فالثلثان لهما بالنسب، ولا ترث المنكوحة منهما بالنكاح، لأن ديانتهما لا تصلح حجة متعدية على الأخرى، فينبغي أن لا تجعل حجة متعدية في إيجاب الحد على القاذف، واستحقاق القضاء بالنفقة، وإيجاب الضمان على متلف الخمر والخنزير.

قلت: ما ذكرت يفضي إلى التناقض، وهذا لأن ما قلت يفضي إلى أن لا تعتبر ديانتهم أصلاً، وقد اعتبرت ديانتهم بالإجماع في أخذ العشر من خمور أهل الحرب، ونصفه من خمور أهل الذمة، ومن ثمنها عند الشافعي رحمه الله، فدل أن ديانتهم معتبرة.

وما قلت: يفضي إلى أن لا تعتبر ديانتهم فيتناقض، والتناقض مردود، وإذا لم يكن اعتبار ديانتهم في أخذ العشر منهم حجة متعدية، فكذا في هذه المسائل التي ذكرتها، بل ديانتهم تصير حجة عليهم، ونأخذ منهم باعتبار ديانتهم، وإنما لا نأخذ من خنازيرهم، لأن ولاية الآخذ باعتبار الحماية، وإمام المسلمين يحمي خمر نفسه للتخليل، فكذا يحميها على غيره، ولا يحمي خنزير نفسه، فكذا لا يحميه على غيره، وهذا الذي ذكرنا، لدفع سؤالهم وحقيقة الجواب: أنا لا نجعل الدية متعدية في جميع هذه المسائل، بل الكل بناء على أن ديانتهم دافعة، وهذا لأن الخمر إذا بقيت متقوّمة لم ينبت بالديانة إلا دفع الإلزام بالدليل.

بيانه أن الخمر كانت في الأصل متقوّمة، وإنما أبطل النص تقوّمها، فكانت ديانتهم دافعة لإلزامنا إياهم بالنص لا مثبتة تقوّمها، وإذا بقي تقوّمها على

الأصل، وقد وجد سبب الضمان، وهو الإتلاف من المسلم حساً فيضمن، وإنما تصير الديانة متعدية إذا كان الضمان مضافاً إلى التقوم، وليس كذلك فهو شرط الضمان، لأنه قائم بالمحل، ولهذا يقال: ضمان الإتلاف، ولا يقال: ضمان التقوّم، لكن المسلم يدعى عدم الشرط، وهو التقوّم والكافر يدفعه بديانته، ،وقد كانت متقوّمة في الأصل فيجب الضمان بإتلاف المتلف لا بتقوّم المتلف، وإنما قلنا: إن الضمان إذا أضيف إلى التقوّم كانت متعدية، لأن التقوّم ساقط عند المسلم، فكان السبب غير موجود في حق المسلم، فلو ثبت لثبت بإلزام الكافر على المسلم، وذلك منتف، وكذا إحصان المقذوف شرط لا علة، وإنما العلة هو القذف، فلا يكون الحد مضافاً إلى الإحصان، ليكون ثبوته باعتقادهم وديانتهم، بل هو مضاف إلى القذف، وهو موجود من المسلم حساً.

وأما النفقة فإنها شرعت في الأصل بطريق الدفع، أي دفع الهلاك عن المنفق عليه، ودفع الهلاك لا يكون إلزاماً، فعلم أن وجوب النفقة في نكاح المحارم لم يكن باعتبار أن ديانتها متعدية بل باعتبار دفع الهلاك فإنها لما كانت محبوسة له وجب نفقتها عليه دفعاً لهلاكها، لأن كونها محبوسة بحقه سبب لعجزها عن الإنفاق على نفسها بمالها، وما لها من المال لا يفي بالنفقة الدارة، فصار سبب الهلاك ألا ترى أن الأب يحبس بنفقة الإبن الصغير، كما يحل دفعه إذا قصد قتله، أي إذا قصد الأب قتل الإبن، فإنه يحل للإبن دفعه بالقتل دفعاً المهلاك عن نفسه، ولا يحبس الأب بدين الإبن عند مماطلته، لأنه جزاء لظلمه ابتداء لا دفع للضرر عن الإبن، كما لا يقتل به قصاصاً، فعلم أن وجوب النفقة لدفع الهلاك عن المنفق عليه، وإلا لما حبس الأب به بخلاف الميراث، لأنه صلة مبتدأة، فلو وجب بديانة المنكوحة لكانت ديانتها ملزمة على الأخرى زيادة الميراث.

فإن قلت: قد دانت الأخرى بوجوب الميراث إذ من ديانتهم صحة مثل هذا النكاح، قلت: قال كثير من مشايخنا بأن على قياس قول أبي حنيفة رحمه الله ينبغي أن تستحق الميراث بالزوجية، لأن عنده هذا النكاح محكوم بالصحة والمذكور في الكتب مطلقاً قولهما: كذا ذكر البوغزي في طريقته.

وذكر الإمام خواهر زادة رحمه الله في مبسوطه، وإنما لم يتوارثا، لأنه ثبت لنا بالدليل جواز نكاح المحارم في شريعة آدم عليه السلام، ولم يثبت كونه سبباً للميراث في دينه، فلذا لم يثبت الإرث في نكاح المحارم.

وقال القاضي في الأسرار: ولا ترث المنكوحة بالنكاح، لأنه فاسد في حق الأخرى التي نازعته في الإرث، وهذا لأنهما لما تخاصما إلى القاضي دل أنها ما اعتقدت ذلك، وسبب استحقاق الميراث إنما هو النكاح، والأخت الأخرى تنازعه، وتنكر صحته، وهي تحتاج إلى الإلزام عليها، فلا يصلح هذا النكاح المتنازع فيه حجة على الأخت الأخرى في استحقاق الإرث.

وإذا لم يفسخ بمرافعة أحدهما فقد جعلنا الديانة دافعة، وإنما يفرّق إذا ترافعا، لأن مرافعتهما لتحكيمهما، وقيل: الجواب الصحيح عن فصل النفقة أنهما إذا تناكحا فقد دانا بصحة النكاح، فيؤخذ الزوج بديانته، لأن ديانته حجة عليه، فلو نازع عند القاضي بعد النكاح بأن لا ينفق عليها لا يصح، لأنه التزم ذلك بديانته، فلا يسقط ذلك إلا بإسقاط صاحب الحق عنه، بخلاف منازعة من ليس في نكاحهما، أي البنت الأخرى، لأنها لما نازعت أختها في استحقاق الإرث علم أنها لم تلتزم هذه الديانة، ولم يوجد منها ما يدل على الإلتزام سابقاً، وأما القاضي فإنما لزمه القضاء بتقلد القضاء، لا بخصومتها، وقد وافق أبو يوسف ومحمد أبا حنيفة رحمهم الله في أن ديانتهم دافعة لا متعدية ملزمة، إلا أنهما قالا: إن تقوّم الخمر وإباحة شربها، وتقوّم الخنزير وإباحته كان حكماً أصلياً، فإذا قصر الدليل بسبب ديانتهم بقي على الأمر الأول، فأما نكاح المحارم، فلم يكن أمراً أصلياً ألا ترى أن الرجل لم تحل له أخته من بطن واحد في زمان آدم عليه السلام، فعلم أنه كان حكماً ضرورياً لا أصلياً، حيث تقدّر بقدر الضرورة، وإذا كان كذلك لم يجز استبقاؤه بقصور الدليل، فلم يحدّ قاذفه، لأنه صادق في مقاله.

أما حل الخمر والخنزير فقد كان أمراً أصلياً فأمكن استبقاؤه لقصور الدليل في حقهم بناء على اعتقادهم، ولأن حدّ القذف مما يدرأ بالشبهات، فصار قيام دليل التحريم، وهو قوله تعالى: ﴿حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم

وأخواتكم﴾[1] شبهة في درء الحد عن قاذفه، والقضاء بالنفقة على الطريق الأول باطل، وهو ما قالا: إن نكاح المحارم لم يكن أمراً أصلياً، فلم يجز استبقاؤه لقصور الدليل، فكان النكاح فاسداً فلم يكن الجنس به موجباً النفقة، كما في النكاح الفاسد في حق المسلمين.

وأما على هذا الطريق وهو أن حد القذف مما يدرأ بالشبهات، فصار قيام دليل التحريم شبهة، فهذا الدليل يقتضي أن تكون لها النفقة، لأنه سلم صحة نكاح المحارم في حقهم حيث أسقط الحد عن القاذف لمكان الشبهة.

وإنما لم تجب لأنها من جنس الصلات المستحقة ابتداء، فصارت كالميراث.

ولهذا لم يشترط لها حاجة المستحق فإن نفقة المرأة تجب، وإن كانت فائقة في اليسار، ولو كان وجوب النفقة لدفع الهلاك كما قال أبو حنيفة رحمه الله لما وجبت نفقتها لعدم الحاجة إليها، فعلم أنها صلة مبتدأة، فلو أوجبنا النفقة لكانت ديانتها ملزمة لا دافعة.

والجواب لأبي حنيفة رحمه الله عما قالا: إن النفقة صلة مبتدأة، ولم تشرع لدفع الهلاك لأنه لم يشترط لها حاجة المستحق أن الحاجة الدائمة بدوام الحبس لا يردّها المال المقدر، فكانت الحاجة متحققة ضرورة.

بيانه أن المرأة وإن كانت غنية، فهي محبوسة لحقه.

ومالها وإن كان كثيراً فهو مقدر فلا يبقى بدوام حبسها، فتحتاج إلى النفقة، فعلم أن وجوب النفقة لدفع الهلاك والشافعي رحمه الله جعل الديانة دافعة للتعرض لا غير حتى لا يحد الذمي بشرب الخمر، فأما سائر الأحكام كوجوب الضمان على المتلف، ووجوب النفقة وغير ذلك فلا تثبت.

لأنا لو قلنا: بثبوتها لكانت ديانتهم ملزمة، والجواب عما قال: إن سائر

---

(١) سورة النساء: ٢٣.

الأحكام لا تثبت لأنه يؤدي إلى أن تكون ديانتهم ملزمة أن تقوّم الأموال وإحصان النفوس من باب العصمة، والعصمة هي الحفظ، ولا تصير الأموال والنفوس محفوظة عن أيدي المسلمين إلا بعد أن يجب الضمان بإتلافهم، فوجب الضمان ضرورة العصمة، وقد بينا ما يبطل به مذهبه حيث قلنا: إن الضمان لا يجب بتقوم المتلف، بل بإتلاف المتلف، وحدّ القذف يجب بقذف القاذف لا بإحصان المقذوف، فكانت ديانتهم دافعة لا متعدية، ولا يلزم على قولنا إن ديانتهم معتبرة في حق الدفع استحلالهم الربا، فلا يصح في حقهم، وإن دانوه لأن ذلك ليس بديانة، بل هو فسق في ديانتهم، لأن من أصل ديانتهم تحريم الربا قال الله تعالى: ﴿فبظلمٍ من الذينِ هَادُوا حرّمنا عَليهم طَيباتٍ أحلت لهم وبِصَدّهم عن سبيل الله كثيراً وَأخْذِهِم الرِّبا﴾[1] وقد نهوا عنه وذلك مثل خيانتهم فيما ائتمنوا في كتبهم فإنهم نهوا عن ذلك، قال الله تعالى: ﴿وإذا أخذ الله ميثاقَ الذينَ أوتُوا الكِتَابَ لتبيننه للنّاسِ ، ولا تكتمونه فنبذوه وراء ظُهُورِهِم واشتروا به ثمناً قليلاً فَبئسَ مَا يَشْرون﴾[2] وذلك كاستحلالهم الزنا فإنه حرام في الأديان كلها.

وثانيها: جهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى، فالفلاسفة امتنعت عن إطلاق اسم العالم والقادر، والسميع، والبصير على الباري تفادياً عن التشبيه، فإن واحداً منا يسمى بذلك، فلو أطلقناها على الباري لأدى إلى التشابه في الإسم، وذلك منتف، والمعتزلة امتنعت عن إثبات معاني هذه الأسماء، فإنهم يقولون: بأنه عالم وقادر، ولا يقولون: إن له علماً وقدرة لما أنه يفضي إلى التشابه لما بينا، والمشبهة أثبتوا هذه المعاني على وجه يفضي إلى التشبيه، وجعلوها من جنس صفات البشر، وأحكام الآخرة كإنكار المعتزلة عذاب القبر تشبثاً بأن تعذيب من لا حياة له محال، والرؤية تمسكاً بأن رؤية من ليس في جهة محال.

وخروج مرتكب الكبيرة من النار قياساً لأحد الفريقين على الآخر، أعني

---

(١) سورة النساء: الآية ١٦٠.

(٢) سورة آل عمران: الآية ١٨٧.

الأشقياء على السعداء، كيف وقد وجد التنصيص على الخلود في الفريقين، فهذا الجهل لا يصلح عذراً، لأنه مخالف للدليل الواضح الذي لا شبهة فيه، وهو قوله تعالى: ﴿هو الله الذي لا إله إلّا هُوَ عَالِمِ الغَيْبِ والشَهَادة﴾[1] إلى آخر السورة، وغير ذلك من الآيات الدالة على ثبوت هذه الأسماء، ولو ثبت التشابه بمجرد إطلاق الإسم لتماثلت المتضادات، وكما لا يثبت التشابه بإطلاق إسم الموجود عليه، وعلينا لا يثبت بإطلاق غيره من الأسماء، وقوله تعالى: ﴿أنزله بعلمه﴾[2] ﴿وهوالرزاقذُوالقُوّةالمَتين﴾[3] وقد علم استحالة اتصاف الذات بكونه عالماً قادراً بدون العلم والقدرة، لأن الأسماء المشتقة من المعاني لا يتصور ثبوتها بدون تلك المعاني، وقوله تعالى: ﴿أغرقوا فأدخلوا ناراً﴾[4] ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين.

وقوله عليه السلام: «استنزهوا من البول، فإن عامة عذاب القبر منه»، والله تعالى قادر على أن يخلق فيه حياة بقدر ما يتألم به، وقوله تعالى: ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾[5] والنظر المضاف إلى الوجه المقيد بكلمة إلى لن يكون إلا نظر العين، وقوله عليه السلام: «إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر»، وقوله عليه السلام: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»، وغير ذلك من الآيات والأحاديث الدالة على عذاب القبر وثبوت الرؤية وخروج مرتكب الكبيرة من النار.

وثالثها: جهل الباغي فإنه لا يكون عذراً أيضاً لإنكاره الدليل الواضح الدال على إمامة عليّ رضي الله عنه، وهو إجماع الأمة، والنصوص الدالة على إمامته، فكان جهل صاحب الهوى والباغي باطلاً كالأول إلا أن صاحب الهوى متأوّل بالقرآن، فإن نافي الصفات والرؤية والخروج من النار متأوّل بقوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾.

---

(١) سورة الحشر: الآية ٢٢.
(٢) سورة النساء: الآية ١٦٦.
(٣) الذاريات: الآية ٥٨.
(٤) سورة نوح: الآية ٢٥.
(٥) سورة القيامة: الآية ٢٣ ـ ٢٤.

وبقوله تعالى: ﴿لا تدركه الأبصار﴾ وبقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعصِ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعدَّ حُدُودَه يُدْخِله ناراً خَالِداً فيها﴾[1] وقوله تعالى: ﴿وَمن يَقْتُل مُؤْمِناً مُتَعَمِداً فَجَزَاؤُهُ جَهنم خَالِداً فيها﴾[2] والباغي متأوّل بقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيكم القِصاص في القَتْلَى﴾[3] فكان جهلهما دون جهل الكافر ولكنه لما كان من المسلمين بأن لم يغل في هواه أو ممن ينتحل الإسلام بأن غلا في هواه حتى كفر لزمنا مناظرته، وإلزامه وإظهار فساد تأويله، كما بيناه في العمدة ومدارك التنزيل.

ولهذا قلنا: إذا أتلف الباغي مال العدل، أو نفسه، ولا منعة له يضمن، وكذلك سائر الأحكام تلزمه، لأنه مفيد لإمكان الإلزام بالدليل لكونه مسلماً، فإذا صار للباغي منعة سقط ولاية الإلزام، ووجب العمل بتأويله الفاسد، فلا يؤاخذ بضمان، لأنه لا يفيد ووجبت المجاهدة لمحاربتهم، ووجب قتل أسراهم قطعاً لمادة شرهم، لأنهم يسعون في الأرض بالفساد والتذفيف على جريحهم، وهو بالدال والذال الإسراع في القتل، والمراد هنا إتمام القتل، ولم نضمن نحن أموالهم ودماءهم، ولم نحرم عن الميراث بقتلهم، لأن الإسلام جامع بين المورث والوارث، فلم يثبت اختلاف الدين الذي يمنع الإرث والقتل حق، فلم يكن القتل المانع من الإرث موجوداً، كما في القصاص، وهم لم يحرموا أيضاً أن قتلوا عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله لأن القتل منهم في حكم الدنيا بشرط المتعة في حكم الجهاد، بناء على ديانتهم، وإن كان باطلاً في الحقيقة، وهذا لأنهم يقولون: نحن على الحق، وأنتم على الباطل، فلزمنا مجاهدتكم، وليس لنا ولاية الإلزام عليهم، ودياناتهم معتبرة لكونهم مسلمين وما فعلوا كان أمراً بالمعروف، ونهياً عن المنكر عندهم، ووجب حبس الأموال زجراً لهم، ولم نملك أموالهم، لأن أصل الدار واحد، إذ الكل دار الإسلام، وهي بحكم الديانة مختلفة حيث اعتقد كل فريق أن الفريق الآخر على الباطل، فتثبت العصمة بوجه دون وجه،

---

(١) سورة النساء: الآية ١٤. (٢) سورة النساء: الآية ٩٣.

(٣) سورة البقرة: الآية ١٧٨.

فلم يجب الضمان بالشك، ولم يجب الملك بالشبهة بيانه أن الدار لو كانت مختلفة من كل وجه لثبت الملك بالإستيلاء التام، ولم يجب الضمان، ولو كانت متحدة من كل وجه لم يثبت الملك، ووجب الضمان، فلما كانت مختلفة من وجه متحدة من وجه لم يثبت كل واحد بالشك، بخلاف أهل الحرب، لأن الدار مختلفة من كل وجه.

والمنعة متباينة فبطلت العصمة لنا في حقهم، ولهم في حقنا من كل وجه.

ورابعها: جهل من خالف في اجتهاده الكتاب والسنة من علماء الشريعة، أو عمل بالغريب من السنة على خلاف الكتاب، أو السنة المشهورة، فإنه ليس بعذر أصلاً مثل الفتوى ببيع أمهات الأولاد، فإنه مخالف للإجماع، لأن الأمة أجمعت على عدم جواز بيعهن والإجماع ثابت بالكتاب، فكان مخالفة الإجماع مخالفة الكتاب، واستباحة متروك التسمية عمداً فإنه مخالفة للكتاب، وهو قوله تعالى: ﴿ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه﴾.

والقضاء بالشاهد الواحد يمين المدعي، فإنه مخالفة للكتاب وهو قوله تعالى: ﴿ذلك أدنى أن لا ترتابوا﴾، ولا مزيد على الأدنى، وللسنة المشهورة وهو قوله عليه السلام: «البينة على المدعي، واليمين على من أنكر»، وقد مر تحقيقه في قسم السنة، ومثل القول بالقصاص في القسامة لأنا أمرنا بالمعروف والنهي عن المنكر، وخلاف الكتاب منكر فلزمنا النهي عنه، ولا يكون ذلك عذراً لهم أصلاً، وعلى هذا ينبني ما ينفذ فيه قضاء القاضي، وما لا ينفذ أي ما كان على خلاف الكتاب أو السنة المشهورة، أو الإجماع لا ينفذ فيه قضاء القاضي، وما لا يكون كذلك ينفذ.

(والثاني الجهل في موضع الإجتهاد الصحيح) كمن صلى الظهر على غير وضوء، ثم صلى العصر بوضوء وعنده أن الظهر جائز، فالعصر فاسد عندنا،

(والثاني: الجهل في موضع الإجتهاد الصحيح، أو في موضع

لأن هذا جهل على خلاف الإجماع، لأن أداء الظهر بغير وضوء لا يجوز إجماعاً، فلا يصلح شبهة وعذراً، وإن قضى الظهر، ثم صلى المغرب، وعنده أن العصر جائز ذلك، لأن هذا جهل في موضع الإجتهاد في ترتيب الفوائت، فإن من لا يقول بوجوب الترتيب، يقول: بأن كل فرض أصل بنفسه، فلا يكون تبعاً شرطاً لغيره قياساً على ما إذا ضاق الوقت، أو كثرت الفوائت، وكمن قتل وله وليان، فعفا أحدهما عن القصاص، ثم قتله الثاني، وهو يظن أن القصاص باق له على الكمال، وأنه وجب لكل واحد قصاص كامل، فإنه لا قصاص عليه، لأن جهله حصل في موضع الإجتهاد، وفي حكم يسقط بالشبهة، فإن عند بعض العلماء لا يسقط القصاص.

(أو في موضع الشبهة وأنه يصلح عذراً وشبهة كالمحتجم إذا أفطر على ظن أنها فطرته) أي ظن أن الحجامة فطرته وظن أنه على تقدير الأكل بعده لا تلزمه الكفارة لفساد صومه بالحجامة، فإن جهله يكون عذراً مسقطاً للكفارة، لأنه ظن في موضع الإجتهاد، فإن عند الأوزاعي يفسد صومه لقوله عليه السلام: «أفطر الحاجم والمحجوم» وكفارة الإفطار مما تسقط بالشبهة (وكمن زنى بجارية والده) أو امرأته (على ظن أنها تحل له) فإن الحد لا يلزمه، لأن هذا جهل حصل في

الشبهة، وأنه يصلح عذراً وشبهة) دارئة للحد والكفارة (كالمحتجم) الصائم (إذا أفطر) عمداً بعد الحجامة (على ظن أنها فطرته) أي أن الحجامة فطرت الصوم حيث لا تلزمه الكفارة، لأنه جهل في موضع الإجتهاد الصحيح، لأن عند الأوزاعي الحجامة تفطر الصوم لقوله عليه السلام: «أفطر الحاجم والمحجوم»، ولكن قال شيخ الإسلام: لو لم يستفت فقيهاً، ولم يبلغه الحديث، أو بلغه وعرف تأويله تجب عليه الكفارة، لأن ظنه حصل في غير موضعه.

وأما إذا استفتى فقيهاً يعتمد على فتواه فأفتاه بالفساد فأفطر بعده عمداً لا تجب الكفارة (وكمن زنى بجارية والده على ظن أنها تحل له) فإن الحد لا يلزمه لأنه ظن في موضع الشبهة إذ الأملاك بين الآباء والأبناء متصلة فتصير شبهة أن

موضع الإشتباه، فإن وطء الأب جارية ابنه لا يوجب الحد والقرابة واحدة، وهذا القرب لما أوجب تأويلاً في أحد الطرفين اشتبه على الولد، فظن أنه يوجب تأويلاً في الطرف الآخر، كما في الشهادة، وكذا في جارية امرأته، لأنه ينتفع بمالها من غير استئذان وحشمة، فظنه في الإستمتاع، فصار هذا التأويل في موضع الإشتباه، وشبهة في الحد دون النسب والعدة، أي تؤثر في سقوط الحد، ولا تؤثر في ثبوت النسب والعدة، لأن الوطء حصل في غير الملك، فكان زنا لكن بحكم الإشتباه يسقط الحد.

أما النسب فلا يثبت لأن ثبوت النسب يعتمد قيام ملك المحل من وجه، أو من كل وجه، أو حق في المحل، ولم يوجد بخلاف ما إذا وطىء جارية أخته، أو أخيه، وقال: ظننت أنها تحل لي فإنه يحد، لأنه لا بسوطة في المال هنا، فلم يستند الظن إلى دليل، فلا يلتفت إليه، وكذلك حربي أسلم ودخل دارنا فشرب الخمر.

وقال: لم أعلم بالحرمة لم يحد بخلاف ما إذا زنى، لأنه حرام في الأديان كلها، فلا يكون جهله عذراً، أما الخمر فإنها كانت حلالاً في وقت، وبخلاف الذمي إذا أسلم ثم شرب الخمر، وقال: لم أعلم بحرمتها فإنه يحد، لأنه بالسكون في دارنا عرف حرمتها، فهذه المسائل بناء على هذا الأصل الذي ذكرنا، وهو أن الجهل في موضع الإشتباه يكون شبهة في درء الحد.

وفي غير موضع الإشتباه لا (والثالث الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر إلينا

ينتفع أحدهما بمال الآخر، وأما إذا ظن أنها لم تحل له، فإنه يجب الحد حينئذ، بخلاف جارية ولده، فإنها تحل بكل حال سواء ظن أنها تحل له أو لا، وبخلاف جارية أخيه، فإنها لا تحل له بكل حال، فلا يسقط الحد عنه، لأن الأملاك متباينة عادة.

(والثالث الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر إلينا) بالشرائع،

وأنه يكـون عذراً) لـه في الشرائـع حتى إنها لا تلزمه، لأن الخـطاب النازل خفي، فيصير الجهل به عذراً، لأنه غير مقصر، وإنما جاء ذلـك من قبل خفاء الدليـل في نفسه، وكـذا الخطاب في أوّل مـا ينزل، فـإن من لم يبلغه كـان معذوراً مثل ما روينا في قصة قباء، فإنهم كانـوا في الصلاة حـين علموا بتحـويل القبلة فاستداروا كهيئتهم، وقـالوا للنبي عليـه السلام: كيف صلوا بنـا إلى بيت المقدس، قبل علمنا فنزل: ﴿وما كان الله ليضيـع إيمانكم﴾[1] أي صـلاتكم إلى بيت المقدس، لأن الصلاة لا تكون إلا بالإيمان، وقصة تحـريم الخمر فـإن قولـه تعالى: ﴿ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعمـوا﴾ لأنه نـزل في قـوم شربـوا الخمر بعـد نزول آيـة تحريم الخمـر، قبل بلوغ الخـطاب إليهم، فعـذروا، فـأمـا إذا انتشر الخـطاب وشـاع في دار الإسـلام فقـد تم التبليـغ من صاحب الشرع، فمن جهـل من بعد، فـذلك الجهـل من قبل تقصيـره، لا من قبل خفاء الدليل فلا يعذر كمن لا يطلب الماء في العمران، وتيمم والماء مـوجود فصلى لم يجز.

(ويلحق به جهل الشفيع) حتى إذا بيعت دار بجنب داره، ولم يعلم بالبيع يكـون جهله عـذراً، ويثبت لـه حق الشفعـة إذا علم بـالبيـع، لأن دليـل العلم خفي، لأن صاحب الدار ينفرد ببيعها.

والعبادات (وأنه يكون عذراً) حتى لـو لم يصل، ولم يصم مـدة لم تبلغه الـدعوة لا يجب قضـاؤهما، لأن دار الحـرب ليست بمحل لشهـرة أحكام الإسـلام، بخلاف الذمي إذا أسلم في دار الإسلام، فإن جهله بالشرائع لا يكون عذراً إذ ربما يمكنه السؤال عن أحكـام الإسـلام، فيجب عليـه قضـاء الصـلاة، والصـوم من وقت الإسلام (ويلحق به) أي بجهـل من أسلم في دار الحرب في كـونه عـذراً (جهل الشفيع) بالبيع، فإنه إذا لم يعلم بالبيع فسكوتـه عن طلب الشفعة يكـون عذراً

---

(١) سورة البقرة: الآيـة ١٤٣.

وفيه إلزام لأنه يلزمه طلب المواثبة والتقرير وما فيه إلـزام يتوقف على علم من يلزمه، كما في أحكام الشرع فإن ما فيه إلزام على المكلف يتوقف على علمه إلا أن الخطاب لما انتشر في دار الإسلام لم يشترط حقيقة العلم ثمة.

وفي الشفعة لما كان دليل العلم خفياً يشترط حقيقة العلم، فشرط أبو حنيفة رحمه الله في الذي لم يبلغه من غير رسالة العدد، أو العدالة وكذلك قوله في تبليغ الشرائع إلى الحربي الذي أسلم في دار الحرب، ولم يهاجر إلينا، إذا لم يكن المبلغ رسول الإمام، لأنه إلزام على المسلم، أما إذا كان رسول الإمام، فلا يشترط ذلك، لأنه قائم مقام الإمام، وفي تبليغ الشرائع إلى الحربي الذي أسلم في دار الحرب، كلام بينته في قسم السنة. .

(وجهل الأمة) المنكوحة إذا أعتقت (بالإعتاق) يكون عذراً، لأن الدليل خفي في حقها، أي دليل ثبوت الخيار، وهو العتق لتفرد المولى به.

(أو بالخيار) أي جهلها بخيار العتق بعد العلم بالإعتاق يكون عذراً، لأنها لا تقدر على معرفة أحكام الشرع لاشتغالها بخدمة مولاها، ولأنها تدفع ضرر زيادة الملك عليها، ودفع الضرر يتوقف على حقيقة العلم، إذ لا يتصور الدفع من الجاهل، بخلاف البكر الصغيرة إذا بلغت وقد زوجها أخوها، ولم تعلم بخيار البلوغ، فإنه يجعل سكوتها رضاً، ولم يجعل جهلها بالخيار عذراً، لأنها حرة تقدر على معرفة أحكام الشرع، والدار دار العلم فلم تعذر بالجهل لأنه بتقصير

لا يبطلها، وبعدما علم به لا يكون سكوته عذراً، بل تبطل به الشفعة (وجهل الأمة بالإعتاق، أو بالخيار) فإنه يكون عذراً في السكوت يعني إذا أعتقت الأمة المنكوحة يثبت لها الخيار بين أن تبقى تحت تصرف الزوج، أو لم تبق، فإذا لم تعلم بخبر الإعتاق، أو بأن الشرع أعطاها الخيار كان جهلها عذراً، ثم إذا علمت بالإعتاق، أو بمسألة الخيار يكون لها الخيار الآن، لأن المولى يستبدّ بالإعتاق، ولعله لم يخبرها به، ولأنها مشغولة بخدمته، فلا تتفرغ لمعرفة أحكام الشرع التي من جملتها الخيار.

من جهتهـا، ولأنها تريـد بذلـك إلزام الفسـخ ابتداء لا الـدفـع عن نفسهـا، إذ النكاح ثابت، ولا يزداد شيء ببلوغها، أما المعتقة فإنها تدفع زيادة القيد.

ولهذا افترق الخياران في شرط القضاء فشرط القضـاء في خيار البلوغ لا في خيـار العتق، حتى إذا ردت النكاح بعـد البلوغ لا ينفسخ النكـاح بـدون قضـاء القاضي، ولهذا يثبت التوارث إذا مات أحدهما بعد ردّها النكـاح قبل القضـاء به وفي خيار المعتقة يرتفع النكاح بمجرد اختيارها نفسها، لأنها دافعة لا ملزمـة، وما يلزم عـلى الزوج فهـو ضمني، والدفـع والرد صحيـح من غير القضـاء، (وجهل البكر البالغة بإنكاح الولي) أي إذا زوّجها الولي، ولم تعلم بالنكاح فسكتت يجعل جهلها عذراً، حتى يكون لها الخيار، إذا علمت.

(وجهل الوكيل والمأذون بالإطلاق وضده) أي جهل الوكيل بالوكالة يكون عذراً، حتى لا يصير وكيلاً بدون علمه، لأن في صيرورته وكيلاً ضـرب إيجاب، وإلزام عليه حيث يلزمه الجري على موجب الوكالـة، حتى لو كـان وكيلاً بشـراء شيء بعينـه لا يتمكن من أن يشتريـه لنفسه، فـلا يثبت بدون علمـه، وهذا لأن حكم الشرع لا يثبت بدون العلم به مع كمال ولايته، فلأن لا يثبت حكم غيره مع قصور ولايته بدون علمه أولى.

(وجهل البكر بإنكاح الولي) فإنه يكون أيضاً عذراً في السكوت، يعني إذا زوج الصغير أو الصغيرة غير الأب، أو الجد يصح النكاح ويثبت لهما الخيار بعـد البلوغ، فإن جهلا بخبر النكاح يكون عذراً حتى يعلما، وإن علما بالنكـاح، ولم يعلما بأن الشرع خيـرهما لا يكـون عذراً لأن الـدار دار إسلام والمـانع من التعلم معدوم فلا يعذر هذا الجهل.

(وجهل الوكيل والمأذون بالإطلاق وضده) فإن الوكيل والمـأذون إذا لم يعلما بالإطلاق أي بالوكالة، والإذن وضـده أي بالعـزل والحجر، فتصـرفا قبـل بلوغ الخبـر إليهما، فهـذا الجهل منهـما يكون عـذراً، فلم ينفذ تصـرفهما عـلى الموكـل، والمـولى في الصورة الأولى، لأنهما لم يعلما بـأمـرهمـا، وينفـذ تصـرفهـما عليهـما في

وكذا جهل المأذون بالإذن يكون عذراً حتى لو تصرف المأذون، أو الوكيل قبل بلوغ الخبر إليه لا ينفذ تصرفه، ولو اشترى الوكيل للموكل قبل العلم بالوكالة يقع العقد للوكيل، لأن الشراء لا يتوقف، ولو باع متاعاً للموكل قبل العلم بالوكالة يكون موقوفاً كتصرف الفضولي، لأن فيه ضرب إيجاب، وإلزام فإنه يلزمهما حقوق العقد ويتعلق الدين برقبة المأذون وكسبه ويطالب به في الحال، وإذا لم يكن مأذوناً لم يكن مطالباً به في الحال، إلا أنه لا يشترط فيمن يبلغه العدالة، وإن كان فضولياً لأنه ليس بإلزام محض، بل هو مخير إن شاء قبل الوكالة والإذن، وإن شاء لم يقبل وجهل الوكيل بالعزل، وجهل المأذون بالحجر، وجهل مولى العبد الجاني، فيما يتصرف فيه يكون عذراً، لأن فيه إلزاماً حيث يكون التصرف واقعاً للوكيل، وسلب ولاية المأذون، ويصير المولى مختاراً للفداء بالتصرف في العبد الجاني، وهذا لأن العبد إذا جنى جناية خطأ، فالمولى مخير فيه بين الدفع والفداء، وإذا تصرف المولى فيه بالإعتاق، ونحوه صار مختاراً للفداء، فيجب عليه موجب الجناية، وهو الأرش، فإن لم يعلم بالجناية حتى أعتقه لا يصير مختاراً للفداء، بل يجب عليه الأقل من قيمته، ومن الأرش.

وعلى هذا قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله في صاحب خيار الشرط في البيع: إذا فسخ العقد بغير علم صاحبه إنه لا يصح، وإنما يصح بمحضر منه، وإن أجاز بغير علم صاحبه جاز إجماعاً لأن الخيار يمنع حكم العقد، وهو الملك إذ الشرط داخل على حكم العقد، والمعلق بالشرط عدم قبله، فإذا امتنع الحكم بسبب الخيار فات صفة اللزوم عن العقد لعدم الاختيار، فكان الفسخ بناء على فوات صفة اللزوم، لا أن شرط الخيار وضع للفسخ فيصير من له الخيار بالفسخ متصرفاً على الآخر، بما فيه إلزام، لأن صاحبه ربما يجري على موجب العقد، فهو بالفسخ يلزمه خلاف موجب العقد، فيشترط علم صاحبه قبل مضي مدّة الخيار دفعاً للضرر عنه، فإن بلغه رسول صاحب الخيار أن صاحب الخيار فسخ العقد، صح في الثلاث، بلا شرط عدالة لقيامه مقام المرسل وعدالته ليست بشرط، فكذا عدالة من قام مقامه، وبعد الثلاث لا يصح فإذا بلغه فضولي في الثلاث شرط العدد، أو العدالة عند أبي حنيفة خلافاً لمحمد رحمهما

الله، فإن وجد أحدهما أعني العدد، أو العدالة صح التبليغ في الثلاث، ونفذ الفسخ، وبعد مضي المدة لا يصح، وبطل الفسخ وأبو يوسف رحمه الله جعل صاحب الخيار مسلطاً على الفسخ من قبل: صاحبه فأضيف ما يلزم صاحبه إلى إلتزامه، فلا يتوقف على عمله، وهذا لأن الرضا بالخيار رضا بالفسخ لا محالة، لأنه بناء عليه، والرضا بالسبب يكون رضا بالحكم، فلا يكون إلزاماً عليه، بل يكون ذلك بالتزامه، فيصح بدون علمه، فأجابا عن هذا الكلام بما ذكرنا أن الخيار لم يوضع للفسخ إذ لو كان موضوعاً للفسخ لما جاز له الإجازة، فكيف يقال: إنه مسلط على الفسخ من جهة صاحبه، وصاحبه لا يملك الفسخ، ولا تسليط فيما لا يملكه المسلط، وإنما جازت الإجازة، لأنه لا يلزم الآخر بإجازته شيء إذ العقد لازم من جانب من لا خيار له.

(والسكر وهو إن كان من مباح كشرب الدواء، وشرب المكره، والمضطر، فهو كالإغماء فيمنع صحة الطلاق والعتاق، وسائر التصرفات، وإن كان من محظور فلا ينافي الخطاب، ويلزمه أحكام الشرع، وتصح عباراته بالطلاق

الصورة الثانية لأنهما لم يعلما بحجرهما (والسكر) عطف على الجهل (وهو إن كان من مباح) أي حصل من شرب شيء مباح (كشرب الدواء) المسكر مثل البنج، والأفيون على رأي المتقدمين دون المتأخرين (وشرب المكره والمضطر) أي شرب المكره بالقتل، أو بقطع العضو الخمر وشرب المضطر للعطش إياه (فهو كالإغماء) يعني يجعل مانعاً فيمنع صحة الطلاق والعتاق، وسائر التصرفات كالإغماء كذلك.

(وإن كان من محظور) أي حصل من شرب شيء محرم كالخمر والسكر ونحوه (فلا ينافي الخطاب) بالإجماع، لأن قوله تعالى: ﴿لا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنتُم سُكَارَى﴾[1] إن كان خطاباً في حال السكر، فهو المطلوب أنه لا ينافي الخطاب، وإن كان في حال الصحو فهو فاسد إذ يصير المعنى إذا سكرتم فلا تقربوا الصلاة، كقوله للعاقل: إذا جننت فلا تفعل كذا، وهو إضافة الخطاب إلى حال

---

(١) سورة النساء: الآية ٤٣.

والعتاق، والبيع، والشراء، والأقارير لا الردّة، والإقرار بالحدود الخالصة) اعلم أن السكر سرور يغلبه، **وهو نوعان**: سكر بطريق مباح، وسكر بطريق محظور.

أما السكر بطريق المباح فمثل: سكر المكره على شرب الخمر بالقتل، أو قطع العضو فإنه يباح له ذلك، وكذلك المضطر إذا شرب منها ما يردّ به العطش، وسكر به وهذا لأن الخمر في حالة الإضطرار باقية على الحل الأصلي لقوله تعالى: ﴿وقد فَصَّلَ لَكم ما حَرَّمَ عَليكم إلا ما اضْطَررتُم إليه﴾[1] فصدر الكلام للتحريم، والاستثناء من التحريم إباحة، وكذلك إذا شرب دواء فسكر به كالبنج والأفيون، أو شرب لبناً فأسكره كلبن الرماك.

وكذلك على قول أبي حنيفة إذا شرب شراباً يتخذ من الحنطة، أو الشعير، أو العسل، أو الذرة فإنها حلال، ولا يحدّ شاربه عنده وإن سكر منه، لأن السكر في هذه المواضع بمنزلة الإغماء، فيمنع صحة الطلاق والعتاق، وسائر التصرفات، لأن ذلك ليس من جنس اللهو في الأصل، والكلام فيها إذا لم يشربها متلهياً حتى تصير حراماً، فصار من أقسام المرض.

وأما السكر المحظور فهو السكر من كل شراب محرّم كالخمر، والباذق،

مناف له، فلا يجوز (وتلزمه أحكام الشرع، وتصح عباراته في الطلاق والعتاق والبيع والشراء والأقارير) زجراً له عن ارتكاب المنهي عنه، وتنبيهاً له على أن مثل هذا السكر المحرم لا يكون عذراً له في إبطال أحكام الشرع (إلا الردة، والإقرار بالحدود الخالصة) فإنه إذا ارتد السكران، وتكلم بكلمة الكفر لا يحكم بكفره، لأن الردة عبارة عن تبدل الإعتقاد، وهو غير معتقد لما يقوله، وكذا إذا أقر بالحدود الخالصة لله كشرب الخمر والزنا لا يحد، لأن الرجوع عنه صحيح، والسكر دليل الرجوع، بخلاف ما لو أقر بالحدود غير الخالصة لله كالقذف، أو القصاص، فإنه لا يصح الرجوع إذ صاحب الحق يكذبه فيؤاخذ بالحد والقصاص، وبخلاف ما إذا زنى في حال سكره وثبت من غير اقرار فيه فإنه يحد

---

(١) سورة الأنعام: الآية ١١٩.

وهو المطبوخ أدنى طبخة، والمنصف فإن كل ذلك حرام عندنا إذا غلا واشتد، أي صار مسكراً، وكذا نقيع التمر والزبيب حرام إذا غلا واشتد والمراد النيء من ماء الرطب، والنيء من ماء الزبيب، وكذا السكر من النبيذ المثلث، أو نبيذ الزبيب المطبوخ لأن هذا وإن كان حلالاً على قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله فإنما يحل بشرط أن لا يسكر منه، وذلك من جنس ما يتلهى به، لأنه مطرب في الأصل فيصير السكر منه كالسكر من الشراب المحرم.

ألا ترى أنه يوجب الحد، وهذا السكر لا ينافي الخطاب بالإجماع لقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنُوا لا تَقْرَبُوا الصَّلاَةَ وأنتم سُكَارى﴾[1] فإن كان هذا خطاباً في حال السكر، فظاهر، وإن كان في حال الصحو، فكذلك لا ينافي الخطاب لأنه يصير في التقدير كأنه قال للصاحي: إذا سكرت فلا تقرب الصلاة، ولو كان السكر منافياً للخطاب لما جاز ذلك، كما لا يجوز أن يقال للعاقل: إذا جننت فلا تفعل كذا، لأنه أضاف الخطاب إلى حالة منافية للخطاب، فلو كان السكر منافياً للخطاب، لكان كالجنون في عدم صحة إضافة الخطاب إلى تلك الحالة، وإذا ثبت أنه لا ينافي الخطاب ثبت أن السكر لا يبطل شيئاً من الأهلية، لأن خطاب الشرع بناء عليها، فيلزمه أحكام الشرع كلها، وتصح عباراته بالطلاق والعتاق، والبيع، والشراء، والإقرار بالدين، والعين، وتزويج الصغير والصغيرة والإقراض، والإستقراض والهبة، والصدقة وإنما يفوت بالسكر القصد لذهاب عقله دون العبارة لوجودها حساً، حتى أن السكران إذا تكلم بكلمة الكفر لم تبن منه امرأته استحساناً، لأن الكفر واجب الإعدام.

وإذا أسلم يصح إسلامه لوجود أحد الركنين والإسلام يعلو ولا يعلى، وإذا أقر بالقصاص أو باشر سبب القصاص لزمه حكمه، وإذا قذف أو أقر به لزمه الحد لأن السكر دليل الرجوع إذ السكران لا يكاد يثبت على شيء فنعمل فيما يحتمل الرجوع لا فيما لا يحتمله، وهذا لا يبطل تصريح الرجوع فبدليله أولى.

---

(١) سورة النساء: الآية ٤٣.

وإذا زنى في سكره حد إذا صحا ليفيد فائدته، وإذا أقر أنه سكر من الخمر طائعاً، لم يحد حتى يصحو فيقرّ، أو تقوم عليه البينة، وإذا أقـر بشيء من الحدود لم يؤخذ به إلا بحد القذف، لأن الرجوع يصح فيها سوى حد القذف، وهنا قـد قاربه دليل الرجوع فيمتنع الحد ضرورة.

والأصل أن القدرة إذا عدمت بآفة سماوية لم يبق العبد مخـاطباً إذ لـو بقي مخاطباً، لكان تكليف ما ليس في الوسع، وهو مردود بـالنص، وإن عدمت بمعنى من جهة العبد بقي مخاطباً لأن القدرة ليست بشرط، ولكنها جعلت باقية تقديراً زجـراً، وتنكيلاً فـإذا كـان سبب السكـر معصيـة لم يعـدّ عـذراً، فلزمـه أحكـام الشرع، ولم يوضع عنه الخطاب، وكذا إذا كان مباحـاً مقيداً بشـرط أن لا يسكر منه، وهو ممـا يتلهى به في الأصـل، وإذا كان مبـاحاً مـطلقاً جعـل عذراً لفوت القدرة وأما ما يعتمد الاعتقـاد كالـردة فإنها لا تثبت استحسـاناً لعـدم ركنه وهـو الاعتقاد لأنه لا يكون بلا قصد ولا قصد هنا لا أن السكر جعل عذراً ومـا يبتنى على صحة العبارة كالـطلاق والعتاق ونحـوهما فقـد وجد ركَنـه والسكر لا يصلح عذراً فيثبت وأما الحدود فإنها تقام عليه إذا صحـا إذا وجد السبب منـه في حالـة السكر حسابان زنى أو قذف أو سرق لما بينا أن السكر بعينه ليس بعذر ولا شبهة إلا ان من عادة السكران اختلاط الكلام وعدم الثبات على الكلام فـأقيم السكر مقام الرجوع فلم يعمل فيـها يعاين من أسبـاب الحدود وعمـل في الإقرار الـذي يحتمل الرجوع ولم يعمل فيـها لا يحتمله وهو الإقـرار بحد القـذف والقصاص ألا ترى أنهم اتفقوا على أن السكر لا يثبت بدون اختلاط الكلام وقد زاد أبـو حنيفة رحمـه الله فشرط في حق وجـوب الحد بـالسكر بـأن لا يعرف الأرض من السـماء والفرو من العباء والرجل من النساء فيحتمل أن يكـون حد السكـر في غير الحـد هو اختلاط الكلام وغلبة الهذيان عـلى كلامـه كما قـالا به (والهـزل وهو أن يـراد بالشيء ما لم يوضع له ولا ما صلح له اللفظ استعارة وهو ضد الجد وهو أن يراد

صاحياً (والهزل) عطف على ما قبله (وهو أن يراد بالشيء ما لم يوضع له ولا ما صلح له اللفظ استعارة) يعني لا يكون اللفظ محمولاً على معناه الحقيقة أو المجازي بل يكون

بالشيء ما وضع له أو ما صلح له اللفظ استعارة) فالجد أعم من الحقيقة لأنه قد يكون حقيقة وقد يكون مجازاً فإن قلت فعلى هذا كيف يستقيم ما ذكره فخر الإسلام رحمه الله وهو قوله: وأما الهزل فتفسيره اللعب وهو أن يراد بالشيء ما لم يوضع له فإنه ينتقض بالمجاز ثم قال: وهو ضد الجد وهو أن يراد بالشيء ما وضع له وهو تفسير الحقيقة كما ذكره في أول الكتاب قلت: قد قال بعضهم إن المجاز موضوع كالحقيقة فبقوله ما لم يوضع له تنتفى الحقيقة والمجاز لأنهما موضوعان وبقوله ما وضع له يدخلان لكن الذي ذكرته أبين وأظهر وهو المراد بما قال الشيخ أبو منصور رحمه الله فإنه قال الهزل ما لا يراد به معنى (وانه ينافي اختيار الحكم والرضا به ولا ينافي الرضا بالمباشرة واختيار المباشرة) لما قلنا من تفسير الهزل وهذا لأنه إذا لم يرد به معنى لم يكن راضياً بحكم ذلك التصرف ضرورة، وإذا كان الهازل طائعاً في التلفظ بالسبب كان مختاراً وراضياً بمباشرة السبب ضرورة والفرق بين الرضا والاختيار معروف في أصول الكلام (فصار بمعنى خيار الشرط في البيع) أبداً حيث يفسد البيع فيهما ولا يثبت الملك بالقبض فيهما وذكر فخر الإسلام رحمه الله فصار بمعنى خيار الشرط في البيع انه يعدم الرضا والاختيار جميعاً في حق الحكم ولا يعدم الرضا والاختيار في حق مباشرة السبب كأنه أراد المشابهة بينهما في انهما يعدمان الرضا والاختيار في الحكم ولا يعدمان الرضا والاختيار في مباشرة السبب ولم يرد المشابهة بينهما من كل وجه إذ

لعباً محضاً ولكن العبارة لا تخلو عن تمحل والأولى أن يقول وما لا يصلح له بتأخير كلمة لا ليكون معطوفاً على قوله ما لم يوضع له أو أن يقول ولا صلح له بحذف كلمة ما ليكون معطوفاً على قوله لم يوضع له (وهو ضد الجد وهو أن يراد بالشيء ما وضع له أو ما صلح له اللفظ استعارة وانه ينافي اختيار الحكم والرضا به ولا ينافي الرضا بالمباشرة) يعني أن الهازل لا يختار الحكم ولا يرضى به ولكنه يرضى بمباشرة السبب إذ التلفظ إنما هو عن رضا واختيار صحيح لكنه غير قاصد ولا راض للحكم (فصار الهزل بمعنى خيار الشرط أبداً في البيع) لعدم الرضا بحكم البيع لا لعدم الرضا بنفس البيع ولكن بينهما فرق من حيث أن الهزل يفسد البيع وخيار الشرط لا يفسده

الهزل في البيع يفسد البيع وخيار الشرط في البيع لا يفسده لا إذا أراد بهذا المطلق المقيد (وشرطه أن يكون صريحاً مشروطاً باللسان) أي لا يثبت الهزل بدلالة الحال بل يشترط أن يذكر باللسان أنهما هازلان في العقد. (الا أنه لا يشترط ذكره في العقد بخلاف خيار الشرط) وهذا لأنه لو شرط ذكره في نفس العقد لما حصل مقصودهما لأن غرضهما من البيع هازلاً أن يعتقد الناس ذلك بيعاً وهو ليس ببيع في الحقيقة (والتلجئة كالهزل) قال القاضي الإمام ظهير الدين رحمه الله التلجئة هي العقد الذي ينشئه الإنسان لضرورة تعتريه ويصير كالمدفوع إليه وهو أن يقول لآخر إني أبيع داري منك وليس ببيع في الحقيقة وإنما هو تلجئة ويشهد على ذلك ثم يبيع في الظاهر فهذا البيع فاسد وهو صورة بيع الهازل وقال شيخنا رحمه الله الهزل أعم من التلجئة لأن الهزل يجوز أن يكون سابقاً ويجوز أن يكون مقارناً بأن يقول بعت هذا هازلاً ويجوز أن لا يكون مضطراً إليه والتلجئة إنما تكون عن اضطرار ولا يكون مقارناً (فلا ينافي الأهلية ووجوب الأحكام) أي إذا ثبت تفسير الهزل وأثره ثبت أنه لا ينافي الأهلية ووجوب شيء من الأحكام ولا يكون عذراً في وضع الخطاب بحال ولكنه مما كان أثره في إعدام الرضا

(وشرطه) أي شرط الهزل (أن يكون صريحاً مشروطاً باللسان) بأن يذكر العاقدان قبل العقد أنهما يهزلان في العقد فلا يثبت ذلك بدلالة الحال فقط (الا أنه لا يشترط ذكره في العقد بخلاف خيار الشرط) لأن غرضهما من البيع هازلاً أن يعتقد الناس ذلك بيعاً وليس ببيع في الحقيقة وهذا لا يحصل بذكره في العقد وأما خيار الشرط فالغرض منه إعلام الناس بأن البيع ليس باتاً بل معلقاً بالخيار وذلك إنما يحصل بذكره في عين العقد (والتلجئة كالهزل فلا ينافي الأهلية) وهي في اللغة مأخوذة من الإلجاء أي الإضطرار فحاصلها أن يلجأ شيء إلى أن يأتي أمراً باطناً بخلاف ظاهره فيظهر بحضور الخلق أنهما يعقدان البيع بينهما لأجل مصلحة دعت إليه ولم يكن في الواقع بينهما بيع والهزل أعم منها ولكن الحكم فيهما سواء في أنه لا ينافي الأهلية ثم اعلم أن مبنى هذا الهزل على أن يتفق العاقدان في السر أن يظهر العقد بحضور الناس ولا عقد بينهما في الواقع فعقدا بحضور الناس ثم بعد تفرق الناس لا يخلو عن أربع حالات بينهما في كل عقد

بـالحكم لا في إعدام الـرضا بـالمباشـرة وجب النظر في الأحكـام كيف تنقسم في حكم الرضا والاختيار فكل حكم يتعلق بالعبارة دون الرضا بحكمها يثبت ذلك الحكم وكل حكم يتعلق بالرضا لا يثبت لعـدم الرضـا بالحكم والـدليل عـلى أن الهزل لا ينافي الأهلية ووجوب شيء من الأحكام ولا ينافي صحة العبارة أن الهزل لا يؤثر في النكاح بالسنة وهو قولـه عليه السـلام ثلاث جـدّهن جدّ وهـزلهن جد النكاح والطلاق واليمين ولو كـان منافياً للأهليـة أو العبارة لما صح النكـاح إذا لشيء لا يثبت بدون ركنه وأهلية فاعله فإن دخَل الهزل فيما يحتمل النقض كالبيع والإجارة فذلـك على ثـلاثة أوجـه لأنه امـا أن يهزلا بـأصله أو بقدر العـوض أو بجنسه وكل وجه على أربعة أوجه لأنه اما أن يتـواضعا عـلى الهزل ثم يتفقـا على الأعراض أو على البناء أو على أن لا يحضرهما شيء أو يختلفـا (فإن تـواضعا عـلى الهـزل بأصـل البيع واتفقـا على البنـاء يفسد البيـع كالبيـع بالخيـار أبداً) أي إذا تواضعا على الهزل بأصل البيع بأن يعقدا هازلاً عـلى أن لا بيع بينهـما أصلاً فهـذا البيع منعقد لما بينا أن الهازل راض بمباشرة السبب غير راض بحكمه فكان بمنزلة خيار الشرط مؤيداً فانعقد العقد فاسداً غير موجب للملك كخيـار المتبايعـين معاً فإنه لا يوجب الملك أصلاً على احتمال الجواز كمن باع عبداً على أنه بالخيار أبداً أو عـلى أنهما بالخيـار أبداً فـإن نقضه أحـدهما انتقض وإن أجـازاه جاز وعنـد أبي حنيفة رحمه الله يجب أن يكون دفع الفساد والإجازة مقدراً بالثلاث كخيار الشرط أبداً فإن دفع الفساد ثمة بعد الثلاث لا يعتبر، كذا هنا.

ولهذا لا يثبت الملك بهذا البيع، وإن اتصل بـه القبض لأن الهزل لما كان

وقد بينها المصنف بالتفصيل فقال: (فإن تواضعا على الهزل بأصل البيع) أي اتفقا في السر على أن يظهر البيع بحضور الناس ولا يكون بينهما أصل البيع فعقدا بحضورهم وتفرق المجلس ثم جاء (واتفقا على البناء) أي انهما كانا بانيين على تلك المواضعة والهزل (يفسد البيع) ولا يوجب الملك وان اتصل به القبض لعدم الرضا حتى لو كان المبيع عبداً فاعتقه المشتري بعد القبض لا ينفذ (كالبيع بشرط الخيار أبداً) فإنه يمنع ثبوت الملك مع كون البيع صحيحاً، ففي الفاسد أولى.

ملحقاً بخيار الشرط أبداً، وثمة لا يثبت الملك، وإن اتصل به القبض، كذا هنا بخلاف البيع الفاسد، فإن الملك يثبت ثمة عند اتصال القبض به.

(وإن اتفقا على الأعراض فالبيع صحيح، والهزل باطل) لإعراضهما عن المواضعة (وإن اتفقا على أنه لم يحضرهما شيء أو اختلفا في البناء، والأعراض فالعقد صحيح عند أبي حنيفة رحمه الله خلافاً لهما، فجعل صحة الإيجاب أولى، وهما اعتبرا المواضعة إلا أن يوجد ما يناقضها) إعلم أنهما إذا اتفقا أنه لم يحضرهما شيء، فالعقد فاسد عندهما، لأنه بناء على المواضعة، وإن اختلفا فالقول قول من يدعي البناء على المواضعة، فاعتبر المواضعة، وأوجبا العمل بها إلا أن يوجد النص على ما ينقضها، وهو أن يتفقا على الأعراض عن المواضعة، كذلك حكى محمد عن أبي يوسف، عن أبي حنيفة قوله في كتاب الأقرار، لكنه قال أبو يوسف: وقال أبو حنيفة: فيما أعلم، وقول أبي يوسف فيما أعلم ليس بشك في روايته عن أبي حنيفة، ولا تردد فيثبت الإختلاف، وهو أن عنده يصح البيع،

(وإن اتفقا على الاعراض) أي على أنهما أعرضا عن المواضعة المتقدمة، وعقد البيع على سبيل الجد (فالبيع صحيح والهزل باطل، وإن اتفقا على أنه لم يحضرهما شيء) عند البيع من البناء على المواضعة، أو الإعراض، بل كانا خاليي الذهن عنه.

(أو اختلفا في البناء والإعراض) فقال أحدهما: بنينا العقد على المواضعة المتقدمة، وقال الآخر: عقدنا على سبيل الجد (فالعقد صحيح عند أبي حنيفة رحمه الله، خلافاً لهما فجعل) أبو حنيفة رحمه الله (صحة الإيجاب أولى) لأن الصحة هي الأصل في العقود، فيحمل عليها ما لم يوجد مغير، وهو فيما إذا اتفقا على أنهما كانا خاليي الذهن، وأما إذا اختلفا فمدعي الإعراض متمسك بالأصل، فهو أولى.

(وهما اعتبرا المواضعة المتقدمة) لأن البناء عليها هو الظاهر ففي صورة عدم حضور شيء تكون المواضعة هي الأصل، وفي صورة الإختلاف يرجح قول

وعندهما يفسد، وهذا لأن من مذهب أبي يوسف أن هذا ليس بشك وتردد، فكان جازماً في روايته عن أبي حنيفة رحمه الله، فإن عنده إذا قال: لفلان عليّ ألف درهم، فيما أعلم أنه لازم، وليس بشك، إذ لو كان شكاً لما وجب شيء، كما إذا قال: إن شاء الله، لأن الأصل في الذمم البراءة، ومنهم من اعتبر هذا بقول الشاهد عند القاضي أشهد أن لهذا على هذا ألف درهم، فيما أعلم أنه باطل، فلم يثبت الإختلاف، لأن الشهادة لما بطلت بقول الشاهد فيما أعلم، وهذا معتبر بقول الشاهد فلم تثبت الرواية عن أبي حنيفة أن البيع صحيح، فلا يثبت الإختلاف.

والصحيح أن الخلاف ثابت، وأن البيع صحيح عنده، وقوله: فيما أعلم من مقول أبي يوسف، لا من مقول أبي حنيفة، وعند أبي يوسف هذا ليس بشك ولا تردد، اعتباراً لمسألة الإقرار لهما الاعتبار بالعادة، وهو تحقيق المواضعة ما أمكن، وقد أمكن هنا حيث لم ينصا على الأعراض.

ولأبي حنيفة رحمه الله: أن العقد المشروع لإيجاب حكمه، وهو الملك جدّ في الظاهر إذ الهزل لم يتصل بالبيع نصاً، فكان هذا أولى بالإعتبار من المواضعة، وقالا: قد سبقت المواضعة على الهزل والسبق من أسباب الترجيح، وقال أبو حنيفة رحمه الله: العقد الخالي عن الهزل نصاً يصلح ناسخاً للمواضعة الأولى، لأن عقد المتعاقدين ودينهما يدلان على صحة البيع، وصحة البيع في جعلهما معرضين عن الهزل السابق غير بانيين عليه.

وقد أمكن ذلك فيما نحن فيه، وهو حالة السكوت، والإختلاف لعدم التنصيص منهما على الفساد، بخلاف ما إذا اتفقا على البناء لوجود التصريح منهما على العمل، بخلاف موجب العقد (وإن كان ذلك في القدر) فإن اتفقا على الجد

من بنى على المواضعة، فهذه **أربعة أقسام**: للمواضعة بأصل البيع (وإن كان ذلك في القدر) بأن يقولا: إن البيع بيننا وبينك تام، ولكن نواضع في القدر، ونظهر بحضور الخلق أن الثمن ألفان، وفي الواقع يكون الثمن ألفاً، فهذه أيضاً

في العقد، لكنهما تواضعا على البيع بألفين على أن أحدهما هزل (فإن اتفقا على الأعراض كان الثمن ألفين) لبطلان الهزل باعراضهما (وإن اتفقا على أنه لم يحضرهما شيء، أو اختلفا، فالهزل باطل، والتسمية صحيحة عنده) فيكون الثمن ألفين (وعندهما العمل بالمواضعة واجب، والألف الذي هزلا به باطل) لما ذكرنا من الأصل، وهو أن عند أبي حنيفة يجب العمل بظاهر العقد، وهو ناسخ للمواضعة السابقة، وعندهما يجب العمل بالمواضعة، لأنها سابقة والسبق من أسباب الترجيح (وإن اتفقا على البناء على المواضعة، فالثمن ألفان عنده) لأنهما جدا في العقد، إذ المواضعة في البدل، لا في أصل العقد، ولو عملنا بمواضعتهما بالهزل في قدر الثمن، حتى يكون الثمن ألفاً كما.قالا: لفسد العقد بواسطة الشرط الفاسد، وهو قبول الألف الذي هو غير داخل في العقد.

وهذا لأن الثمن على تقدير الهزل ألف في الحقيقة، فكان قبول العقد بالغير شرطاً للبيع، فيكون شرطاً فاسداً، كما لو جمع بين حر وعبد، وباعهما فوجب العمل بالجد في أصل العقد، وجعل الثمن ألفين تصحيحاً للعقد، وقول فخر الإسلام: وكان العمل بالأصل عند التعارض أولى من العمل بالوصف،

أربعة أقسام (فإن اتفقا على الإعراض كان الثمن ألفين) لأنهما لما أعرضا عن المواضعة والهزل يكون الإعتبار بالتسمية، وهذا القسم لظهوره لم يذكر في بعض النسخ، (وإن اتفقا على أنه لم يحضرهما شيء أو اختلفا، فالهزل باطل، والتسمية صحيحة عنده، وعندهما العمل بالمواضعة واجب والألف الذي هزلا به باطل) فيكون الثمن عنده ألفين، وعندهما ألف بناء على ما تقدم من أصله وأصلهما.

(وإن اتفقا على البناء على المواضعة فالثمن ألفان عنده) لأنه لو جعل الثمن ألفاً يكون قبول الألف الذي هو غير داخل في البيع شرطاً لقبول الآخر، فيفسد البيع بمنزلة ما لو جمع بين حر وعبد، فلا بد أن يكون الثمن ألفين ليصح العقد، وعندهما الثمن ألف، لأن غرضه من ذكر الألف هزلاً هو المقابلة بالمبيع، فكان ذكره والسكوت عنه سواء، كما في النكاح وهو رواية عن أبي حنيفة أيضاً.

أعني تعارض المواضعة في البدل والمواضعة في أصل العقد بخلاف تلك المواضعة محتاج إلى إيضاح، بيانه أنه اجتمع هنا مواضعتان مواضعة في أصل العقد بالجد، ومواضعة في الثمن بالهزل في القدر بأن يكون الثمن ألفاً، وإن صدر البيع بينهما بألفين، وهما متعارضان، لأن اعتبار الجد في أصل العقد يقتضي صحة العقد، واعتبار الهزل في القدر يقتضي فساده، لأن جواز العقد مع أن يكون الثمن ألفاً غير ممكن لما بينا أنه يصير شرطاً فاسداً ثم أنه جعل المواضعة في البدل مواضعة في الوصف، لأن الثمن تابع في باب البيع، لما مر أن جواز البيع لا يفتقر إلى وجوده، وأن الإقالة تصح بعد عدمه، كما أن الصفة تابعة للموصوف، فكان العمل بالأصل أولى إذ التبع لا يعارض الأصل، فقد خلا الأصل عن العارض، فوجب العمل به.

وإنما ذكر بخلاف تلك المواضعة ليقع الفرق بين هذه الصورة، وبين ما إذا اتفقا على البناء في الفصل الأول، لأنه لم يعارضه شيء ثمة، وقد وجدت المعارضة هنا كما بينا، ويحتمل أن يكون متصلاً بقوله، وكان العمل بالأصل عند التعارض أولى من العمل بالوصف.

وقوله: أعني تعارض المواضعة في البدل والمواضعة في أصل العقد حشو وتقدير الكلام، وكان العمل بالأصل بخلاف تلك المواضعة أي المواضعة في الوصف أولى.

(وإن كان ذلك في الجنس فالبيع جائز على كل حال) أي إذا تواضعا على البيع بمائة دينار، وأن ذلك تلجئة، وإنما الثمن مائة درهم والبيع جائز بالدنانير على كل حال سواء اتفقا على الإعراض أو على البناء أو على أنه لم يحضرهما شيء، أو اختلفا في البناء والأعراض، ففرق أبو يوسف، ومحمد رحمها الله بين

(وإن كان ذلك في الجنس) بأن تواضعا على أن نعقد بحضور الخلق على مائة دينار، والعقد بيننا وبينكم على مائة درهم (فالبيع جائز على كل حال) من الأحوال الأربعة سواء اتفقا على الأعراض، أو على البناء، أو على أنه لم يحضرهما

هذا وبين الهـزل في القدر، حيث اعتبـر المواضعـة، ثم وجعلا الثمن ألفاً عملاً بالمواضعة، وهنا لم يعتبرا المواضعة، فلم يجعلا الثمن دراهم، بل جعلا الدنانـير ثمناً، ووجه الفرق أن العمل بالمواضعتين أعني المواضعة في أصل العقـد وهو أن يكونا جادّين فيه، والمواضعة في مقـدار الثمن ممكن ثمة، لأن البيـع يصح بـأحد الألفين، وهو مذكور في العقد لأن الألفين تتضمن الألف والهزل بالألف الأخرى شرط لا طالب له من العباد لاتفاقهما على عدم ثمنيتـه، فلا يفسـد البيع كشـرط أن لا يعلف الدابة المبيعة.

وهنا العمل بالمواضعة في العقد مع المواضعة بالهـزل غير ممكن لأن العمـل بالهزل يقتضي أن لا تكون الدنانير ثمناً وأن تكون الدراهم ثمناً والثمن مـا يكون مذكوراً في العقد والدراهم غير مذكورة في العقد، فلو اعتبـرنا مـواضعتهما لـوقع البيع بلا ثمن، فصار العمل بالمواضعة في العقد أولى.

وهذا لأنهما جادّان في أصل العقد هازلان في جنس البدل، فوقع التعارض بين المبطل والمصحح.

والمصحح راجح على المبطل، فلهذا بطل الهزل وصح البيع بالدنانير.

شيء، أو اختلفا في البناء، والإعراض استحساناً، وذلك لأن البيع لا يصح بـلا تسمية البـدل، وهما جـدّا في أصل العقـد، فلا بـد من التصحيح، وذلـك بالإنعقـاد بما سميـا، وهـذا بـالإتفـاق بـين أبي حنيفـة وصـاحبيـه وجه الفرق لهما بين المواضعة في القدر والمواضعـة في الجنس حيث اعتبر البيـع في الأوّل منعقداً بألف، وفي الثاني بما سميا أن العمل بالمواضعـة مع الجـدّ في أصل العقد ممكن في الأوّل إذ يبقى من المسمى ما يصلح ثمنـاً، وهو الألف واشتـراط قبول الألف الآخر وإن كان شرطاً لكن لا مطالب لـه من جهة العبـد فلا يفسـد البيع بخلاف الثـاني، إذ لو اعتبـرت المواضعـة فيه يعـدم المسمى، ويوجب خلو العقد عن الثمن في البيع وهو يفسد البيع، فلذا وجبت التسمية، ولم يعتبرالعمل بالمواضعة.

(وإن كان في الذي لا مال فيه كالطلاق والعتاق واليمين، فذلك صحيح، والهزل باطل بالحديث) إعلم أن الهزل قد يدخل فيما يحتمل النقض وقد بيناه، وقد يدخل فيما لا يحتمل النقض، أي لا يحتمل الفسخ والإقالة وهو ثلاثة أنواع: ما لا مال فيه أصلاً، كالطلاق والعتاق، وما كان المال فيه تبعاً كالنكاح، وما كان المال فيه مقصوداً كالخلع والإعتاق على مال، وهذه القسمة حاصرة.

ووجه الحصر ظاهر:

أما الذي لا مال فيه كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر، وصورة الطلاق والعتاق أن يقع التواضع بين الزوج والمرأة، أو بين المولى والعبد بأنه يطلقها، أو يعتقه علانية، ولا يكون وقوع الطلاق والعتاق مرادهما، وهكذا في العفو عن القصاص.

وصورة اليمين أن يتواضع الرجل مع امرأته، أو مع عبده بأن يعلق طلاقها، أو عتقه بدخول الدار، ويكون في ذلك هازلاً به، وهكذا في النذر، وذلك كله صحيح، والهزل باطل بالحديث، وهو قوله عليه السلام: «ثلاث جدهن جد، وهزلهن جد، النكاح والطلاق واليمين»، وذكر في بعض الروايات العتاق مقام اليمين، والنذر ملحق باليمين لقوله عليه السلام: «النذر يمين، وكفارته كفارة اليمين»، والعفو عن القصاص ملحق بالطلاق لأن كل واحد منهما إسقاط، ولهذا

(وإن كان في الذي لا مال فيه كالطلاق والعتاق واليمين، فذلك صحيح، والهزل باطل بالحديث) وهو قوله عليه السلام: «ثلاث جدّهن جدّ وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين» وفي بعض الروايات النكاح والعتاق واليمين.

وصورة المواضعة فيه أن يواضعا على أن ينكحها، ويطلقها أو يعتقها بحضور الناس، وليس في الواقع كذلك، والمراد باليمين التعليق بأن يواضع الرجل مع امرأته، أو عبده أن يعلق طلاقها، أو عتاقه علانية، ولا يكون في الواقع كذلك، وليس المراد به اليمين بالله تعالى، إذ لا تتصور المواضعة فيها، ففي هذه الصور في كل حال من الأحوال يلزم العقد ويبطل الهزل، ويلحق بهذه

إذا عفا عن بعض الدم يسقط كل القصاص، كما إذا طلق نصف تطليقة كانت تطليقة واحدة، أو بالإعتاق، لأن كل واحد إحياء، فكانا من واد واحد، أو بالنذر لأنه تبرع ابتداء، وهو نظير اليمين المنصوص عليه.

والمشابه للمشابه مشابه، ولأن الهازل مختار للسبب راض به دون حكمه، وحكم هذه الأسباب لا يحتمل الرد بالإقالة والتراضي شرط الخيار، ألا ترى أن العفو عن القصاص لا يحتمل الإقالة، وكذا النكاح والطلاق والعتاق واليمين، وكذا لا يحتمل الكل خيار الشرط ولكن هذه الأسباب، إذا وجدت وجدت أحكامها لا محال، فلهذا لم يؤثر الهزل فيها، لأن الهزل بمنزلة خيار الشرط على ما مر، فإن قلت يشكل بالطلاق المضاف إلى غد فإنه سبب في الحال، مع أن حكمه متراخ قلت: نعني بالسبب العلة، والطلاق المضاف إلى غد ليس بعلة في الحال، بخلاف البيع بشرط الخيار، فإنه علة في الحال، ولهذا يستند الملك إلى وقت البيع دون الطلاق، ولو كان الطلاق المضاف علة لاستند حكمه أيضاً (وإن كان المال فيه تبعاً كالنكاح فإن هزلاً بأصله، فالعقد لازم والهزل باطل) لما روينا.

(وإن هزلاً بالقدر فإن اتفقا على الأعراض، فالمهر ألفان، وإن اتفقا على البناء فالمهر ألف) بخلاف مسألة البيع عند أبي حنيفة رحمه الله فإنهما إذا هزلا في

الصور العفو عن القصاص والنذر ونحوه.

(وإن كان المال فيه تبعاً كالنكاح) فإن المهر فيه ليس بمقصود، وإنما المقصود ابتغاء البضع (فإن هزلا بأصله) بأن يقول لها: إني أنكحك بحضور الخلق، وليس بيننا نكاح (فالعقد لازم والهزل باطل) سواء اتفقا على البناء، أو الإعراض، أو عدم حضور شيء منهما، أو اختلفا فيه (وإن هزلا في القدر) بأن يزوجها علانية بألفين ويكون المهر في الواقع ألفاً (فإن اتفقا على الإعراض، فالمهر ألفان) بالإتفاق لأن لهما ولاية الإعراض عن الهزل (وإن اتفقا على البناء، فالمهر ألف) بالإتفاق، لأن ذكر أحد الألفين كان على سبيل الهزل، والمال لا

القـدر في البيع يجب الألفـان عنده، وإن اتفقـا على البنـاء، وهنـا يجب الألف، والفرق أن البيع يفسد بالشرط الفاسد، والعمل بالمواضعـة يجعله شرطـاً فاسـداً على ما بينـا، فلم نعمل بهـا تصحيحاً للعقـد، فأمـا النكاح فـلا يفسد بـالشرط الفاسد، فعلمنا بالمواضعتين أعني المواضعة في أصل العقد والمواضعة في القـدر، وهو أن يكون المهر ألفاً، كما قالا في البيع.

(وإن اتفقا أنه لم يحضرهما شيء، أو اختلفا فالنكاح جائـز بألف) في روايـة محمد عن أبي حنيفة رحمهما الله بخلاف البيع، فإن الثمن عنده ألفان، لأن المهـر تابع حتى صح النكاح بدون ذكره، ومع جهالته، فلا يجعـل مقصوداً بـالصحة، أمـا الثمن في المبيع فمقصـود ولهذا يفسـد البيع لمعنى في الثمن كـالجهالـة، وغير ذلـك، وإذا كان مقصـوداً بالصحـة صار كـالمبيع والعمـل بالهـزل يجعله شـرطـاً فـاسداً، فلهـذا يجب الألفان، وأمـا المهر فتـابـع فلو وجب الألفـان لصـار المهـر مقصـوداً، وليس كذلـك فـوجب العمـل بالهزل ولا يجب إلا الألف (وقيـل: بألفين) أي رواية أبي يوسف، عن أبي حنيفة رحمهما الله المهر ألفان، لأن التسمية في الصحة مثل ابتداء البيع، أي لا يثبت إلا قصداً ونصاً كالبيع، ثم إذا هزلا في البيـع واختلفا، أو سكتـا فأبـو حنيفة رحمـه الله جعل العلم بصحـة الإيجاب أولى من

يثبت مـع الهزل، والفـرق لأبي حنيفـة رحمـه الله بينـه وبـين البيـع حيث أوجب الألفـين في البيع، والألف في النكـاح أنه لـو لم يجعل الثمن ألفـين لكان شـرطـاً فاسداً، وهو يؤثر في فساد البيع، ولا يؤثـر في فساد النكـاح لا في أصل العقـد، ولا في الصداق.

(وإن اتفقا على أنه لم يحضرهما شيء، أو اختلفا، فالنكاح جائز بـألف) في رواية محمد عن أبي حنيفة (وقيل: بألفين) في رواية أبي يوسف عنه.

وجـه الروايـة الثانيـة هو القيـاس على البيع، ووجـه الروايـة الأولى وهو الإستحسـان أن المهر في النكـاح تابـع، فلا يجـوز ترجيـح جانب التسميـة عـلى الهزل، لأنه يكـون المهر حينئـذ مقصوداً بـالذات، وهـو خلاف الأصـل بخلاف

العمل بصحة المواضعة فكذا هذا، وهذا لما مـر أن الأصل أن العـاقل يعمـل بموجب عقله، وعقله يمنعـه من الثبـات عـلى الهـزل فجعلنـاه مبتـدئـاً في التسميـة عنـد اختلافهما ثابتاً على الهزل، فيجب الألفان (وإن كان ذلك في الجنس) بأن تواضعا على الدنانير، وعلى أن المهر في الحقيقة دراهم (فإن اتفقا على الأعـراض، فالمهـر ما سميا، وإن اتفقا على البنـاء، أو اتفقا عـلى أنه لم يحضـرهما شيء، أو اختلفـا يجب مهر المثل) أما إذا اتفقا على البناء، فإنه يجب مهر المثل بـالإجماع، بخـلاف البيـع، لأن البيع لا يصـح إلا بتسمية الثمن، والنكـاح يصح بـلا تسميـة المهـر والعمل بالمواضعة يجعل النكاح بلا تسمية، لأن ما هو مسمى ليس بمهر، وما هو مهـر ليس بمسمى فيه، والنكـاح صحيح بـدونه فيجب مهـر المثل، ولـو اعتبرنـا هكذا في البيع لفسد البيع وإن اتفقا أنه لم يحضرهما شيء أو اختلفـا فعلى روايـة محمد عنه يجب مهر المثل.

وعـلى رواية أبي يـوسف عنه يجب المسمى، وبـطلت المواضعـة لمـا ذكـرنـا

البيع، لأن الثمن مقصود فيه، فيكون تصحيحه أيضاً مقصـوداً، فيرجـح جانب التسمية على الهزل.

(وإن كان في الجنس) بأن تواضعا على الدنـانير، والمهـر في الحقيقة دراهم (فإن اتفقا على الإعراض، فالمهر ما سميا، وإن اتفقـا على البنـاء، أو اتفقا عـلى أنه لم يحضرهما شيء، أو اختلفا يجب مهر المثل) في الصور الثلاث، أما في الأولى فبالإجماع لأنهما قصدا الهزل بالمسمى، والمال لا يجب به وما كان مهراً في الواقع لم يذكر في العقـد فكأنـه تزوّجهـا بلا مهـر، فيجب مهر المثـل بخلاف البيـع إذ لا يصح بدون الثمن، فيجب المسمى.

وأما في الأخريين، ففي رواية محمد عن أبي حنيفة رحمه الله يجب مهر المثل لما ذكرنا.

وفي رواية أبي يوسف رحمه الله عنه يجب المسمى ترجيحاً لجانب الجد، كما في البيع.

وعندهما يجب مهر المثل، (وإن كان المال فيه مقصوداً كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد، فإن هزلا بأصله واتفقا على البناء، فالطلاق واقع والمال لازم عندهما، لأن الهزل لا يؤثر في الخلع أصلاً عندهما، ولا يختلف الحال عندهما بالبناء، أو بالأعراض، أو بالإختلاف.

(وعنده لا يقع الطلاق) لأنه بمنزلة خيار الشرط والمنصوص عن أبي حنيفة رحمه الله في خيار الشرط في الخلع في جانب المرأة أن الطلاق لا يقع، ولا يجب المال حتى تشاء المرأة فيقع الطلاق، ويجب المال.

وعندهما الطلاق واقع والمال واجب والخيار باطل، فكذلك هذا لكن مشيئة المرأة الطلاق غير مقدر بالثلاث عند أبي حنيفة، بخلاف شرط الخيار في

(وإن كان المال فيه مقصوداً كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد) فإن المال مقصود في كل واحد من هذه الأمور، لأنه لا يجب بدون الذكر، والتسمية (فإن هزلا بأصله) بأن تواضعا على أن يعقدا هذه العقود بحضور الناس، ويكون في الواقع هزلاً.

(واتفقا على البناء) على المواضعة بعد العقد (فالطلاق واقع والمال لازم عندهما) ثم اختلفت نسخ المتن في هذا المقام، فذكر في بعضها ههنا تحت مذهب صاحبيه هذه العبارة.

(لأن الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما ولا يختلف الحال بالبناء، أو بالإعراض، أو بالاختلاف) وذلك لأن الخلع لا يحتمل خيار الشرط، ولهذا لو شرط الخيار لها في الخلع وجب المال، ووقع الطلاق، وبطل الخيار، وإذا لم يحتمل خيار الشرط فلا يحتمل الهزل، لأن الهزل بمنزلة الخيار فسواء اتفقا على البناء، أو على الإعراض، أو عدم الحضور، أو اختلفا فيه يبطل الهزل ويقع الطلاق ويلزم المال على أصلهما (وعنده لا يقع الطلاق) بل يتوقف على اختيار المال سواء هزلا بأصله، أو بقدره، أو بجنسه، لأن الهزل في معنى خيار الشرط، وقد نص في خيار الشرط من جانبها أن الطلاق لا يقع، ولا يجب المال إلا إن

البيع، لأن الشرط في باب الخلع ملائم للقياس، لأنه من الإسقاطات بخلاف البيع، لأنه من الإثباتات، وإنما يثبت بالنص مقدراً بالثلاث، فيقتصر على مورد النص، وهنا لما كان ملائماً للقياس صح غير مقدر به (وإن أعرضا عن المواضعة) بعدما هزلا بالكل، أي بأصل الخلع، وأصل البدل فإنهما متى كانا هازلين بأصل الخلع، كانا هازلين ببدله ضرورة (وقع الطلاق ووجب المال إجماعاً) أما عندهما، فلأن الهزل لا يمنع من وقوع الطلاق، ووجوب المال، وأما عنده فلأن المواضعة قد بطلت بأعراضهما.

(وإن إختلفا فالقول لمدعي الأعراض) أما عنده فلأنه جعل الهزل مؤثراً في أصل الطلاق في الخلع حتى قال بأنه لا يقع الطلاق، لكنه عند الإختلاف جعل القول لمدعي الأعراض في جميع الصور، كما مر، وأما عندهما فلأن الهزل لا يؤثر في الخلع أصلاً، فيقع الطلاق، ويجب المال إذا اتفقا على البناء، فكذا إذا اختلفا بل أولى ولا يفيد اختلافهما (وإن سكتا فهو جائز والمال لازم إجماعاً) أي الخلع واقع المال لازم إجماعاً والوجه قد اندرج فيما ذكرنا (وإن كان في القدر فإن اتفقا على البناء فعندهما الطلاق واقع والمال لازم كله) لأنهما جعلا المال لازماً بطريق

شاءت المرأة، فحينئذ يجب المال عليها للزوج (وإن أعرضا) أي الزوجان (عن المواضعة) واتفقا على أن العقد صار بينهما جداً (وقع الطلاق ووجب المال إجماعاً) أما عندهما فظاهر، لأن الهزل باطل من الأصل لا يؤثر في الخلع.

وأما عنده فلأن الهزل قد بطل بإعراضهما وذكر في بعض النسخ ههنا عوض النسخة السابقة هذه العبارة (وإن اختلفا فالقول لمدعي الاعراض، وإن سكتا فهو لازم إجماعاً) ومآلها أن في غير صورة البناء، قوله كقولهما في وقوع الطلاق، ولزوم المال.

والظاهر أن السكوت هو الإتفاق على أنه لم يحضرهما شيء ولم يتعرضه الشارحون (وإن كان ذلك في القدر) بأن يواضعا على أن يسميا ألفين والبدل ألف في الواقع (فإن اتفقا على البناء) أي بنائهما على المواضعة بعد المجالسة.

(فعندهما الطلاق واقع والمال لازم كله) لما مر أنه الهزل لا يؤثر في الخلع

التبعية أعني أن الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما، فيقع الخلع ويجب المال كله، وإن كان الهزل يؤثر فيه، لأنه ثبت في ضمن الخلع والاعتبار للتضمن لا لما في الضمن فلم يؤثر الهزل في المال أيضاً، فيجب المسمى (وعنده يجب أن يتعلق الطلاق باختيارها) أي باختيار المرأة جميع المسمى في الخلع، لأن الطلاق يتعلق بكل البدل المذكور في الخلع إذ الطلاق إنما يتعلق بما علقه الزوج، والخلع من جانب الزوج تعليق الطلاق لقبولها، وقد علقه بكل البدل، وهو ألفان والمرأة ما قبلت بعضه جداً لكونهما هازلين في الألف، فكان بعض البدل معلقاً بالشرط، وهو اختيارها، فلا بد من وجوده ليقع الطلاق فإن قلت: هما جادّان في قدر الألف، فيجعل كأن الخلع وقع بالألف، وحينئذ يقع الطلاق بوجوده، فقلت: نعم لكن الألف الآخر تعلق باختيارها إذ الطلاق بالألفين حالة الخلع، فلا ينزل إلا بقبولها (وإن اتفقا على الأعراض لزم الطلاق، والمال كله، وإن اتفقا أنه لم يحضرهما شيء وقع الطلاق، ووجب المال) كله عند أبي حنيفة رحمه الله، لأنه حمل ذلك على الجدّ وجعل ذلك أولى من المواضعة، كما بينا.

عندهما، وإن كان مؤثراً في المال ولكن المال تابع فيه، ولا يقال: كيف يكون المال تابعاً فيه، وقد نص فيها قبل أن المال مقصود فيه ولو سلم أن المال تابع فيه، لكن لا يلزم أن يكون حكمه حكم المتبوع كالنكاح، فإن المال فيه تابع ويؤثر الهزل فيه مع أنه لا يؤثر في النكاح، لأنا نقول: إن المال في الخلع، وإن كان مقصوداً للمتعاقدين لكنه تابع للطلاق في حق الثبوت، وإن المال في النكاح، وإن كان تبعاً بالنسبة إلى مقصود المتعاقدين، لكنه أصل في الثبوت إذ يثبت بدون الذكر (وعنده يجب أن يتعلق الطلاق باختيارها) فلما لم تكن المرأة قابلة لجميع المال، لا يقع الطلاق عند اتفاقهما على المواضعة (وإن اتفقا على أنه لم يحضرهما شيء وقع الطلاق، ووجب المال اتفاقاً) أما عندهما فظاهر مما مر، بل هذا أولى مما مر وأما عنده فلرجحان جانب الجد، ولم يذكر ما إذا اتفقا على الاعراض، أو اختلفا فيه، لأن حكم الأول ظاهر بالطريق الأولى، وحكم الثاني أن يكون القول قول من يدعي الاعراض، أما عنده فلما تقدم وأما عندهما

وعندهما كذلك يقع الطلاق، ويجب المال كله لما قلنا: إن الهزل لا يؤثر عندهما في الخلع، والمال لازم بطريق التبعية، وكذلك إن اختلفا، فعنده القول قول من يدعي الأعراض لما مر من أصله وعندهما ظاهر.

(وإن كان ذلك في الجنس) أي ذكر الدنانير تلجئة وغرضهما الدراهم (يجب المسمى عندهما بكل حال) سواء اتفقا على الأعراض، أو على البناء، أو اختلفا، أو اتفقا أنه لم يحضرهما شيء لما مر أن الهزل لا يؤثر فيه، فيقع الخلع ويجب المال بطريق التبعية.

(وعنده إن اتفقا على الأعراض وجب المسمى، وإن اتفقا على البناء توقف الطلاق، وإن اتفقا أنه لم يحضرهما شيء وجب المسمى، ووقع الطلاق.

وإن اختلفا فالقول لمدعي الأعراض) وهذا الذي بينه في الخلع يأتي في الصلح عن دم العمد والإعتاق على مال، وأما تسليم الشفعة فإن كان قبل طلب المواثبة، فإن ذلك كالسكوت مختاراً، فتبطل الشفعة، لأنه لما اشتغل بالهزل صار ساكتاً عن طلب الشفعة، وأنها تبطل بالسكوت، وبعد الطلب والإشهاد التسليم باطل، لأن تسليم الشفعة من جنس ما يبطل بخيار الشرط، فإنه إذا سلم الشفعة بعد طلب المواثبة، والإشهاد على أنه بالخيار ثلاثة أيام يبطل التسليم، وتبقى الشفعة والهزل، كخيار الشرط، فيبطل التسليم هازلاً، وتبقى الشفعة،

فلبطلانه هكذا قيل: (وإن كان في الجنس) بأن تواضعا على أن يذكرا في العقد مائة دينار، ويكون البدل فيما بينهما مائة درهم (يجب المسمى عندهما بكل حال) سواء اتفقا على الإعراض، أو على البناء، أو على أن لم يحضرهما شيء، أو اختلفا لبطلان الهزل في الخلع، والمال يجب تبعاً (وعنده إن اتفقا على الاعراض وجب المسمى) لبطلان الهزل بالاعراض (وإن اتفقا على البناء توقف الطلاق) على قبولها المسمى لأنه هو الشرط في العقد (وإن اتفقا على أنه لم يحضرهما شيء وجب المسمى ووقع الطلاق) لرجحان جانب الجدّ (وإن اختلفا فالقول لمدعي الاعراض) لكونه هو الأصل، وهذا كله في الإنشاءات (وإن كان ذلك) أي الهزل

وهذا لأن الشفعة قبل طلب المواثبة تبطل بحقيقة السكوت، فكذا تبطل بدليله، والتسليم هازلاً دليله، وبعد طلب المواثبة والإشهاد لا تبطل الشفعة، بحقيقة السكوت، فكذا لا تبطل بدليله، وكذا في إبراء الغريم يبطل الإبراء، ويبقى الدين، لأنه إذا أبرأ على أنه بالخيار يبطل الإبراء، ويبقى الدين، والهزل كخيار الشرط فيبطل الدين أيضاً بعد الإبراء هازلاً.

(وإن كان ذلك في الإقرار بما يحتمل الفسخ، وبما لا يحتمله، فالهزل يبطله) لأن الإقرار مبني على وجود المخبر به، والهزل يدل على عدم المخبر به، لأن الهازل يظهر عند الناس ما الحقيقة بخلافه، والإقرار إنما صار ملزماً لترجح جانب الوجود على جانب العدم، فإذا كان دليل عدم المخبر به ثابتاً، والإقرار في نفسه محتملاً، فلا يكون هذا الإقرار ملزماً، ألا ترى أن من أكره على الإقرار بالطلاق، أو العتاق، فأقر لا يصح إقراره لما قلنا: إن دليل عدمه ثابت، فكذا يبطل بالهزل بطلاناً لا يحتمل الإجازة، إذ الإجازة تعتمد وجود التوقف سابقاً عليها، وهنا الإقرار لم ينعقد موجباً شيئاً لما بينا، فصار كالبيع المضاف إلى الحر، خلاف البيع هازلاً، فإنه يحتمل الإجازة، لأن انعقاد البيع بناء على صحة التكلم، وقد وجد (والهزل بالردة كفر. . .

لا بما هزل به) وهو قوله: إن الصنم إله مثلاً (لكن بعين الهزل لكونه استخفافاً بالدين) وهذا لأن الهازل جادّ في نفس الهزل مختار راض، والهزل

(في الإقرار بما يحتمل الفسخ) كالبيع بأن يواضعا على أن يقرا بالبيع بحضور الناس، ولم يكن في الواقع إقرار (وبما لا يحتمله كالنكاح والطلاق بأن يواضعا على أن يقرا بالنكاح والطلاق بحضور العامة ولم يكن بينهما إقرار (فالهزل يبطله) لأن الإقرار محتمل للصدق والكذب، والمخبر عنه إذا كان باطلاً، فالإخبار به كيف يصير حقاً (والهزل في الردة كفر) أي إذا تلفظ بألفاظ الكفر هزلاً يصير كافراً، ويرد عليه أنه كيف يكون كافراً مع أنه لم يعتقد به فأجاب بقوله: (لا بما هزل به) أي ليس كفره بلفظ هزل به من غير اعتقاد (لكن بعين الهزل لكونه

بكلمة الكفر استخفاف بالدين الحق، قال الله تعالى: ﴿يَحْذَرُ الْمُنَافِقُونَ أن تَنْزِل عَليهم سُورَة تُنبئهم بِمَا في قُلُوبهم قل اسْتَهْزِؤا إن الله مُخْرِجٌ مَا تَحْذَرُون﴾[1] ﴿ولِئن سَألتهم ليقُولن إنما كُنَّا نخوضُ وَنَلْعَبُ قل أبالله وآياته وَرَسوله كنتم تَستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم بعد إيمانكم﴾[2] فدل أن استخفاف الدين الحق كفر، فصار مرتداً بعين الهزل، لا بما هزل به.

إلا أن أثر الهزل وأثر ما هزل به سواء وهو الكفر بخلاف المكره على الردة، لأن المكره غير معتقد كلمة الكفر، وإنما أجراها على لسانه مضطراً فلم يكن راضياً بإجراء هذه الكلمة الشنيعة، فلم يكفر لا بإجراء اللفظ، ولا بموجبه لفقدان الرضا.

وأما الهازل فراض بإجراء الكلمة الشنيعة فيكفر، والكافر إذا هزل بكلمة الإسلام، وتبرأ عن دينه هازلاً يحكم بإيمانه، لأنه راض بالتكلم بكلمة الإسلام لوجود أحد الركنين، كالكافر إذا أكره على الإسلام، فأسلم يحكم بإسلامه، لوجود أحد الركنين، مع أنه غير راضٍ بإجراء هذه الكلمة، والهازل راضٍ به فأولى أن يحكم بإسلامه، وهذا لأنه بمنزلة إنشاء لا يحتمل حكمه الرد، والتراخي، فإنه إذا أسلم لا يحتمل أن يكون حكم الإسلام متراخياً عنه.

(والسفه وهو صفة تعتري الإنسان فتبعثه على العمل بخلاف موجب الشرع، لأنه تصرف في ملكه، والملك هو المطلق للتصرف، وقد قال الله تعالى: ﴿وتَعَاونُوا على البر والتَّقوى﴾[3] ﴿وأحسِنُوا إن الله يحب المحسنين﴾[4] إلا أن الإسراف حرام كالإسراف في الطعام والشراب.

استخفافاً بالدين) وهو كفر لقوله تعالى: ﴿قل أبالله وآياته ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم بعد إيمانكم﴾ (والسفه) عطف على ما قبله، وهو في اللغة الخفة، وفي الإصطلاح ما عرفه المصنف رحمه الله بقوله: (وهو العمل بخلاف موجب الشرع، وإن كان أصله مشروعاً، وهو السرف والتبذير) أي تجاوز الحد،

---

(١) سورة التوبة: الآية ٦٤.
(٢) سورة التوبة: الآية ٦٥ ـ ٦٦.
(٣) سورة المائدة: الآية ٢.
(٤) سورة البقرة: الآية ١٩٥.

قال الله تعالى ولا تسرفوا (وذلك لا يوجب خللاً في الأهلية) لقيام ما به الأهلية (ولا يمنع شيئاً من أحكام الشرع) لبقاء أهليتها ولا يوجب وضع الخطاب بحال، لأن الخطاب يعتمد الأهلية وهي باقية (ويمنع ماله عنه في أول ما يبلغ إجماعاً بالنص) وهو قوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أموالكم﴾[1] أي ولا تؤتوا المبذرين أموالهم الذين ينفقونها فيما لا ينبغي، وإنما أضاف أموال السفهاء إلى الأولياء، لأنهم يلونها ويمسكونها، وقد يضاف الشيء إلى الشيء بأدنى ملابسة بينهما كقوله: إذا كوكب الخرقاء، ثم علق الإيتاء بإيناس الرشد فقال: ﴿فإن آنستم مِنهُم رُشْداً فادْفَعُوا إليهم أَمْوَالَهُم﴾[2].

فقال أبو حنيفة رحمه الله: أول أحوال البلوغ قد لا يفارقه السفه باعتبار أثر الصبا، فإذا تطاول الزمان وظهرت التجربة حدث ضرب من الرشد لا محالة وهذا لأن خمساً وعشرين سنة مدّة يصير الإنسان فيها جدّاً لأن أدنى ما يحتلم

وتفريق المال إسرافاً (وذلك لا يوجب خللاً في الأهلية، ولا يمنع شيئاً من أحكام الشرع) من الوجوب له، وعليه فيكون مطالباً بالأحكام كلها (ويمنع ماله عنه) أي مال السفيه عن السفيه (في أول ما يبلغ بالنص) وهو قوله تعالى: ﴿ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جَعَل الله لكم قياماً﴾[3] وفي الآية توجيهان: أحدهما أن يكون المعنى على ظاهره، أي لا تؤتوا يا أيها الأولياء السفهاء من الأزواج والأولاد أموالكم التي جعل الله لكم فيها قياماً، لأنهم يضيعونها بلا تدبير، ثم تحتاجون إليه لأجل نفقاتهم، ولا يؤتونكم، وحينئذ لا تكون الآية مما نحن فيه.

والثاني أن يكون معنى أموالكم أموالهم وإنما أضيفت إليهم لأجل القيام بتدبيرها، وحينئذ يكون تمسكاً لما نحن فيه، أي لا تؤتوا السفهاء أموالهم التي جعل الله، لكم فيها تدبيرها، وقيامها ويدل على هذا المعنى، قوله: فيما بعده فإن آنستم منهم رشداً فادفعوا إليهم أموالهم، ولهذا قال أبو يوسف، ومحمد رحمهما الله: إنه لا يدفع إليه المال ما لم يؤنس منه الرشد، لأجل هذه الآية، وقال

---

(١) سورة النساء: الآية ٥. (٢) سورة النساء الآية ٦. (٣) سورة النساء: الآية ٥.

الإنسان فيه اثنتا عشرة سنة ثم يولد له، ولد في ستة أشهر، ثم يبلغ ابنه في اثنتي عشرة سنة، ويولد له ابن بعد ستة أشهر، فيصير هو جدّاً فاستحال أن يكون فرعه ولياً، وهو مولى عليه.

والشرط رشد بكره فسقط المنع، لأنه إما عقوبة زجراً له عن التبذير ومكابرة العقل واتباع الهوى، أو حكم لا يعقل معناه، لأن منع المال عن مالكه مع وجود المطلق الحاجر، وإطلاق غير المالك بالتصرف فيه بدون رضاه غير معقول، فيتعلق بعين النص، لأن ما كان عقوبة، أو غير معقول المعنى، لا يمكن تعديته، فإذا دخله شبهة باعتبار وجود دليل الرشد، وهو حدوث التجربة بتطاول الزمان، أو صار الشرط في حكم الوجود بوجه باعتبار دليل وجوده وجب جزاؤه.

(وأنه لا يوجب الحجر أصلاً عند أبي حنيفة رحمه الله، وكذا عندهما فيما لا يبطله الهزل) كالنكاح والطلاق والعتاق، وهذا الإختلاف بناء على وجوب النظر للسفيه، فقال أبو حنيفة رحمه الله: لما كان السفه مكابرة حيث يعمل بخلاف

أبو حنيفة رحمه الله: إذا بلغ خمساً وعشرين سنة يدفع إليه المال، وإن لم يؤنس منه الرشد، لأنه يصير المرء في هذه المدة جداً إذ أدنى مدة البلوغ اثنتا عشرة سنة، وأدنى مدة الحمل ستة أشهر، فيصير حينئذ أباً، وإذا ضوعف ذلك يصير جداً فلا يفيد منع المال بعده، وهذا القدر أي عدم إعطائه المال مما أجمعوا عليه، ولكنهم اختلفوا في أمر زائد عليه، وهو كونه محجوراً عن التصرفات، فعنده لا يكون محجوراً، وعندهما يكون محجوراً على ما أشار إليه بقوله: (وإنه لا يوجب الحجر أصلاً عند أبي حنيفة رحمه الله) أي سواء كان في تصرف لا يبطله الهزل كالنكاح والعتاق، أو في تصرف يبطله الهزل كالبيع، والإجارة فإن الحجر على الحر العاقل البالغ غير مشروع عنده.

(وكذلك عندهما فيما لا يبطله الهزل) وأما فيما يبطله الهزل يحجر عليه نظراً له كالصبي والمجنون، فلا يصح بيعه وإجارته وهبته وسائر تصرفاته لأنه يسرف ماله بهذا الطريق، فيكون كلاً على المسلمين، ويحتاج لنفقته إلى بيت المال

موجب العقل مع وجوده، ووضوح طريقه بواسطة اتباع الهوى، وهو ميلان النفس إلى ما تستلذ به طبعاً، والعقل من حجج الله تعالى، فكان العمل بخلافه قبيحاً لم يصلح أن يكون سبباً للنظر، ألا يرى أن من قصر في حقوق الله تعالى مجانة وسفهاً لم يوضع عنه الخطاب، بل كان الخطاب مؤكداً عليه.

ولهذا لا تعطل عليه أسباب الحدود والعقوبات، وقالا: النظر واجب حقاً للمسلمين كالغرماء وأولاده الصغار، وزوجاته، وسائر الناس فإنه إذا أتلف ماله كله يصير كلاً على الناس، لوجوب نفقته عليهم وحقاً له لدينه وإسلامه لا لسفهه، ألا ترى أن العفو عن صاحب الكبيرة حسن في الدنيا، والآخرة وإن أصر عليها لدينه.

أما في الدنيا فلأن العفو عمن عليه القصاص حسن في الدنيا، قال الله تعالى: ﴿ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُم وَرَحْمَةٌ﴾(١) أي ذلك الحكم المذكور من العفو.

وأما في الآخرة فلقوله عليه السلام: «شفاعتي لأهل الكبَائر من أمتي»، ولهذا منع عنه المال، وفائدة المنع صيانة المال ولا تحصل الصيانة بالمنع متى بقي مطلق التصرف، لأنه يتلف بلسانه ما منع من يده، بأن يقرّ لغيره، أو يبيعه بغبن فاحش، والولي مأمور بالتسليم إليه.

وقال أبو حنيفة رحمه الله: النظر من هذا الوجه جائز، كما في صاحب الكبيرة لا واجب، فقالا: ينبغي أن تجيزه فأجاب بأنه يجوز إذا لم يتضمن ضرراً فوقه، وهو إهدار ذمته، وإلحاقه بالبهائم، والمجانين بخلاف منع المال لما بينا أنه عقوبة، أو غير معقول، فلا يحتمل المقايسة على أن القياس يعتمد المساواة بين المقيس والمقيس عليه، ولم توجد، لأن اليد للآدمي نعمة زائدة، واللسان والأهلية نعمة أصلية، فالبيان بأن الإنسان من الحيوان، فلا يصح إبطال أعلى النعمتين بالقياس على إبطال أدنى النعمتين، وقولهما منع المال لا يفيد بدون الحجر.

---

(١) سورة البقرة: الآية ١٧٨.

قلنا: منع المال مفيد، لأن السفـه يكون في الهبـات والصدقـات غالبـاً وذا يتوقف عل اليد، وقالا: هذه الأمور وهي صحة العبارة واليد والأهلية صـارت حقاً للعبد، رفقاً به، فإذا أفضى إلى الضرر وجب الـرد دفعاً للضـرر، لئلا يعـود على موضوعه بالنقض، وحجر السفيه لدفع الضرر نظير ما روي عن أبي يوسف رحمـه الله فيمن تصرف في خـالص ملكه، بمـا يضر جيرانـه يمنع عنـه، وإن كان متصرفاً في ملكه دفعاً للضرر عن الغير، فصـار الحجر عنـدهما مشـروعاً بـطريق النظر، فيجب النظر إلى ما فيه نـظر له أبـداً، فلا يلحق بـالصبي خاصـة، حتى تصح وصيته وإعتاقه وتدبيره، ولا بالمريض حتى لا تعتبر من الثلث، ولا بالمكـره حتى لا تتوقف.

ثم عندهما هذا الحجر أنواع قد يكـون بسبب السفه مـطلقاً، وذلـك يثبت عند محمد رحمـه الله بنفس السفه إذا حـدث بعد البلوغ، أو بلغ كذلك، لأنـه سبب الحجر، فلا يفتقر إلى القضاء، كـالجنون والصبـا، وعند أبي يـوسف لا بد من حكم القاضي، لأن حجره للنظر، وباب النظر إلى القاضي حتى لـو باع قبـل حجر القاضي جاز عند أبي يوسف، وعند محمد لا يجوز، وقـد يمنع المـديون عن بيع ماله لقضاء الـدين، فإن القـاضي يبيع عليـه أموالـه والعروض، والعقـار في ذلك سواء، وذلك نوع حجر لنفاذ تصرف الغير عليه، وقد يكون بأن يخاف على المديون أن يلجىء أمواله ببيع الشيء بأقل من ثمن المثل، أو بإقرار فيحجـر عليه إذ لا يصح تصرفه إلا مع هؤلاء الغرماء والرجل غير سفيه فإن ذلك واجب لأنهما إنما جوّزا الحجر على السفيه نظراً له وفي هذا الحجر نظر للغـرماء وعلم بهـذا أن طريق الحجر عندهما النـظر للمسلمين، فـأما أن يكـون السفه من أسبـاب النظر فلا، لكنه بمنزلة العضل من الأولياء.

وهـذا لأن العضل عـلى الحرة البـالغة العـاقلة عندهمـا ثابت حتى يتـوقف نكاحها إذا زوجت نفسها من غير ولي، وهذا العضل ثـابت نظراً لهـا لئلا تنسب إلى الوقاحة، وللولي لئلا تزوّج نفسها من غـير كفء فيعير بـذلك، فكـذا الحجر هنـا ثابت نـظراً لدين السفيـه، ولحق المسلمين لا أن السفـه الذي هـو مكـابـرة

ومجاوزة عن حدود الشرع يوجب النظر (والسفر وهو الخروج المديد وأدناه ثلاثة أيام ولياليها) لقوله عليه السلام: «يمسح المقيم يوماً وليلة، والمسافر ثلاثة أيام ولياليها» عم الرخصة الجنس، ومن ضرورته عموم التقدير وتمامه في الكافي (وأنه لا ينافي الأهلية والأحكام، لكنه من أسباب التخفيف بنفسه مطلقاً، لكونه من أسباب المشقة) لقوله عليه السلام: «السفر قطعة من العذاب»، كذا في معاني الأخبار (بخلاف المرض فإنه متنوّع) نوع يضره الصوم، ونوع ينفعه الصوم، فلم يكن من أسباب التخفيف بنفسه (فيؤثر في قصر ذوات الأربع، وفي تأخير الصوم) حتى أن ظهر المسافر وفجره سواء، لأن الشفع الثاني وضع عنه أصلاً، وقال الشافعي رحمه الله: هو سبب رخصة، فلا يبطل العزيمة، كما في الصوم.

ولنا قول عائشة رضي الله عنها: فرضت الصلاة في الأصل ركعتين ركعتين فأقرت في السفر وزيدت في الحضر، والأصل لا يحتمل المزيد إلا بالنص ولم يوجد، ولأن الزائد على الركعتين إذا أداه يثاب عليه، وإن تركه لا يعاقب عليه، وهذا حد النفل، ولأن هذه رخصة إسقاط كوضع الأصر والأغلال.

قال عمر رضي الله عنه: يا رسول الله ما لنا نقصر، وقد أمنا فقال عليه السلام: «إن الله تصدق عليكم فاقبلوا صدقته».

(والسفر) عطف على ما قبله (وهو الخروج المديد) عن موضع الإقامة على قصد السير (وأدناه ثلاثة أيام، وأنه لا ينافي الأهلية) أي أهلية الخطاب لبقاء العقل والقدرة البدنية (لكنه من أسباب التخفيف بنفسه مطلقاً، لكونه من أسباب المشقة) فسواء توجد فيه المشقة، أو لم توجد جعل نفس السفر قائماً مقام المشقة (بخلاف المرض فإنه متنوّع) إلى ما يضر به الصوم، وإلى ما لا يضر فمتعلق الرخصة ليس نفس المرض، بل ما يضر به الصوم (فيؤثر) السفر (في قصر ذوات الأربع، وفي تأخير) وجوب (الصوم) إلى عدة من أيام أخر، لا في إسقاطه (لكنه لما كان من الأمور المختارة) جواب عما يتوهم أنه لما كان نفس السفر أقيم مقام المشقة، فينبغي أن يصح الإفطار في يوم سافر أيضاً، فأجاب بأن السفر لما كان من الأمور المختارة الحاصلة باختيار العبد.

والتصدق بما لا يحتمل التمليك إسقاط محض لا يحتمل الردّ كعفو الله تعالى عنا الآثام، وإعتاقه إيانا من النار، فإنه لا يحتمل الرد، بخلاف الصوم، لأن النص جاء بالتأخير بالسفر لا بالسقوط، قال الله تعالى: ﴿فعدّة من أيام أخر﴾ فبقي فرضاً فصح أداؤه، وثبت أنه رخصة تأخير، وفي الصلاة رخصة إسقاط، ونسخ، فلم يصح أداؤه، ولأن التخيير بين القصر والإكمال لا يجوز، لأن الإختيار الكامل، وهو أن لا يكون للمختار رفق فيما يختار، لا يكون للعبد، فاختيار العبد لا ينفك عن معنى الرفق به.

وذلك في أن يجرّ إلى نفسه منفعة باختياره، أو يدفع عن نفسه مضرة، وإنما الاختيار الكامل من صفات الله تعالى لتعاليه عن جر النفع ودفع الضرر، قال الله تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ﴾[1] أي يتعالى عن أن يكون له رفق، فيما يختار، ألا ترى أن الحانث خير بين أنواع الكفارة، ليختار ما هو الأرفق له واليسر هنا متعين في القصر، فلم يتضمن الإختيار رفقاً بالعبد، فكان ربوبية لا عبودية.

ألا ترى أن المدبر إذا جنى لم يخير مولاه بين قيمته، وهي ألف درهم، وبين الدية، وهي عشرة آلاف درهم.

وكذا إذا جنى عبده، ثم أعتقه وهو لا يعلم بجنايته غرم قيمته إذا كانت دون الأرش من غير خيار لاتحاد الجنس، وكذا المكاتب في جناياته ويخير في جناية العبد بين إمساك رقبته، وقيمته ألف وبين الفداء بعشرة آلاف، لأن ذلك قد يفيد لاختلاف الجنس، وفي مسألتنا لا رفق في اختيار الكثير على القليل، فكان ربوبية.

فإن قلت: فيه فضل ثواب، قلت: الثواب في أداء ما عليه لا في الطول والقصر، فظهر المقيم لا يزيد على فجره ثواباً، وظهر العبد لا يزيد على جمعة الحرّ ثواباً على أن الإختيار، وهو حكم الدنيا لا يصلح بناؤه على حكم الآخرة،

---

(١) سورة القصص: الآية ٦٨.

وهو الثواب، بخلاف الصوم في السفر لأنه مخير بين الوجهين كل واحد منهما يتضمن يسراً من وجه وعسراً من وجه، فالصوم في السفر يتضمن عسراً بسبب السفر، ويسراً لمرافقة المسلمين.

والتأخير إلى أيام الإقامة يتضمن عسراً، وهو الإنفراد به ويسراً لمرافق الإقامة، فصلح التخيير بين وجهين مختلفين لطلب الرفق، لأن الناس في الإختيار متفاوتون، فكان ذلك عبودية لا ربوبية، وإنما يثبت هذا الحكم بالسفر إذا اتصل بسبب الوجوب حتى ظهر أثره في أصله، وهو الأداء فيظهر في خلفه، وهو القضاء، فأما إذا لم يتصل به فلا، ألا يرى أن المسافر إذا فاتته صلوات في السفر قضاها في الحضر ركعتين لاتصال السفر بسبب الوجوب، وهو الوقت فيجب عليه أداء ركعتين، فيجب القضاء كذلك.

ولو كان على العكس كان الحكم على العكس لما بينا (لكنه لما كان من الأمور المختارة، ولم يكن موجباً ضرورة لازمة قيل: إنه إذا أصبح صائماً، وهو مسافر، أو مقيم فسافر لا يباح له الفطر، بخلاف المريض.

ولو أفطر المسافر كان قيام السفر المبيح شبهة، فلا تجب الكفارة، ولو أفطر المقيم، ثم سافر لا تسقط عنه الكفارة، بخلاف ما إذا مرض) أي السفر لما كان

(ولم يكن موجباً ضرورة لازمة) مستدعية إلى الإفطار كالمرض (فقيل: إنه إذا أصبح صائماً وهو مسافر أو مقيم فسافر لا يباح له الفطر) لأنه تقرر الوجوب عليه بالشروع، ولا ضرورة له تدعوه إلى الإفطار (بخلاف المريض) إذا نوى الصوم، وتحمل على نفسه مشقة المرض، ثم أراد أن يفطر حل له ذلك، وكذا إذا كان صحيحاً من أول النهار ناوياً للصوم، ثم مرض حل له الفطر، لأنه أمر سماوي لا اختيار للعبد فيه، والمرخص للفطر موجود، فصار عذراً مبيحاً للفطر (ولو أفطر المسافر) في الصورتين المذكورتين (كان قيام السفر المبيح شبهة، فلا تجب الكفارة، وإن أفطر المقيم) الذي نوى الصوم في بيته (ثم سافر لا تسقط عنه الكفارة ،بخلاف ما إذا مرض) بعد أن أفطر في حال صحته تسقط به

من الأمـور التي تتعلق باختيـاره، ولم يكن موجبـاً ضـرورة لازمـة، إذ في وسعـه الإمتناع عن السفر، فيكون في وسعه الإمتناع عن حكمه بواسطة.

قلنا: إذا نوى المسافر الصوم في رمضان، وشرع فيه، لم يحل له أن يفطر، بخـلاف المريض إذا تكلف، ثم بـدا له أن يفـطر، فإنـه يحل لـه الإفـطار، لأن المرض سبب ضروري للمشقـة على وجـه لا يمكن دفعه، لكـونه سمـاوياً فكـان موجباً ضرورة لازمة للمشقة، أما السفر فموضوع للمشقة أي جعل قائماً مقامهـا لا أن يكـون موجبـاً ضرورة لازمـة للمشقة، ولكن المسـافر إذا أفـطر كـان قيـام السفر المبيح عذراً وشبهة فلا تجب الكفارة.

وإذا أصبح مقيماً وعزم على الصوم، ثم سافر لم يحل له الفطر، بخلاف ما إذا مرض، وإذا أفطر لم تلزمه الكفارة، وإذا أفطر ثم سافر لم تسقط عنه الكفارة، بخلاف ما إذا مرض لما بينا أن السفر باختياره، والمـرض سماوي، فجعـل عذراً في إبـاحة الفـطر، وفي سقوط الكفـارة، ولم يجعل السفر عذراً في إبـطال حكم ثابت شرعاً لأنه باختياره.

(وأحكـام السفر تثبت بنفس الخروج بالسنـة، وإن لم يتم السفر علة بعـد تحقيقاً للرخصة) فإنه روي عن النبي عليـه السلام وأصحـابه التـرخص بأحكـام السفر حين جاوزوا العمران، وعن علي رضي الله عنه، أنه قال: لما جاوزنـا هذا الخصر قصرنا، والقياس أن لا يثبت إلا بعد تمـام السفر، لأن العلة تتم حينئذ،

الكفارة، لأن المرض أمر سماوي، لا اختيـار فيه للعبد، فكأنـه أفطر في حـال المرض (وأحكام السفر) أي الرخصـة التي تتعلق بها أحكـام السفر (تثبت بنفس الخروج بالسنة) المشهورة عن النبي عليه السلام، فإنه كان يرخص للمسافر حين يخـرج من عمران المصر (وإن لم يتم السفـر علة بعد) لأن السفـر إنما يكـون علة تامة إذا مضى ثلاثة أيـام بالميسـرة، فكان القيـاس قبله أن لا تثبت الرخصـة بمجرده، ولكن تثبت تلك بالسنة (تحقيقاً للرخصة) في حق الجميع، إذ لو توقف الترخص

وحكم العلة لا يثبت قبل تمامها، لكنا تركنا القياس بما روينا، وفيه إثبات الرخصة في كل فرد من أفراد المسافرين، وهذا لأنه لو توقف أحكام السفر على تمام السفر، لتخلف حكم السفر فيمن قصد مسيرة ثلاثة أيام، لأنه إذا سافر ثلاثة أيام، تم سفره، ولم يثبت في حقه شيء من حكم السفر.

ألا ترى أنه إذا نوى رفضه أي رفض هذا السفر صار مقيماً، وإن كان في غير موضع الإقامة بأن كان في المفازة، لأن السفر لما لم يتم علة كانت نية الإقامة نقضاً لعارض السفر، لا ابتداء علة ليشترط المحل، فتعود الإقامة الأولى، وإن كان في المفازة وإذا سار ثلاثاً، ثم نوى الإقامة في غير موضع الإقامة لم تصح، لأن هذا ابتداء إيجاب، فلا يصح في غير محله، لاستحالة إيجاب الشيء في غير محلة، والمفازة ليست بمحل لإثبات الإقامة ابتداء، فلا تصح نية إقامته فيها، وإذا اتصل بالسفر معصية مثل سفر الآبق، وقاطع الطريق كان سبباً للترخص، كالقصر والفطر والمسح ثلاثاً عندنا خلافاً للشافعي.

له قوله تعالى: ﴿ فَمَنْ اضْطُرَ غَيرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ﴾[1] أي غير باغ بالخروج على الإمام، ولا عاد في السفر الحرام بقطع الطريق وغيره، ولأنه عاص في هذا السفر والمعصية لا تصلح سبب الرخصة لأن النعمة لا تنال بالمحظور، ولأنه لما كان عاصياً في السفر جعل السفر كالمعدوم زجراً له، كما مر في السكر.

ولنا أن سبب الرخصة السفر، لأن الله تعالى علق الرخصة به حيث قال: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُم مَرِيضاً﴾[2] الآية وكذا النبي عليه السلام علق الرخصة به حيث قال: يمسح المقيم يوماً وليلة، والمسافر ثلاثةَ أيام ولياليها، وهو موجود والعصيان، وهو التمرد على من تلزمه طاعته، وهو المولى والبغي والتعدي على المسلمين بقطع الطريق أمر ينفصل عنه، فالتمرد على المولى في المصر بغير سفر معصية، وإنما صار البغي وقطع الطريق جناية لوقوعه على محل العصمة من النفس والمال، والسفر فعل يقع على محل آخر وهو أجزاء الأرض، فصار النهي

---

(١) سورة البقرة: الآية ١٧٣.　　(٢) سورة البقرة: الآية ١٨٤.

عن هذه الجملة أعني سفر الآبق والباغي، وقاطع الطريق هنا لمعنى في غير المنهي عنه من كل وجه، وبالنهي لمعنى في غير المنهي عنه لا يمنع تحقق الفعل مشروعاً كالصلاة في الأرض المغصوبة، فلا يمتنع تحقق الفعل سبباً للرخصة به أيضاً، لأن صفة الحل في السبب دون صفة القربة في المشروع، لأن المشروع أصل ومقصود، والسبب وسيلة وتابع، ثم النهي متى كان لمعنى في غير المنهي عنه لا يعدم صفة القربة في المشروع كالصلاة في الأرض المغصوبة، فلأن لا يعدم صفة الحلية في السبب أولى، بخلاف السكر، لأنه معصية بعينه فلم يصلح سبب الرخصة.

والمراد بالآية غير باغ ولا عاد في نفس الفعل، وهو الأكل أي غير باغ للذة وشهوة، ولا عاد متعدّ مقدار الحاجة، كذا عن الحسن وقتادة وصيغة الكلام أدل على ما قلنا بدلالة السياق، إذ الآية سيقت لبيان تحريم أكل الميتة وغيرها، فكان التأويل بما ذكرنا أليق بمقصود الكلام، ولأن بالبغي، وكذا وكذا لا يخرج عن الإيمان، فلايستحق الحرمان (والخطأ وهو عذر صالح لسقوط حق الله تعالى، إذا حصل عن اجتهاد) وهو المعنيّ بقولنا: إن المجتهد إذا أخطأ لا يعاتب (ويصير شبهة في العقوبة، حتى لا يأثم الخاطىء ولا يؤاخذ بحدّ أو قصاص) لأنه جزاء كامل على ارتكاب الفعل المحرم، فلا يجب على المعذور، والأصل فيه قوله

على تمام العلة، لم يثبت الترفيه في حق الكل، فيفوت الغرض المطلوب (والخطأ) عطف على ما قبله، وهو في اللغة ضد الصواب.

وفي الإصطلاح: وقوع الشيء على خلاف ما أريد، (وهو عذر صالح لسقوط حق الله تعالى إذا حصل عن اجتهاد) فلو أخطأ المجتهد في الفتوى بعد استفراغ الوسع، لا يكون آثماً، بل يستحق أجراً واحداً (ويصير شبهة) في دفع العقوبة (حتى لا يأثم الخاطىء، ولا يؤاخذ بحد، أو قصاص) فإن زفت إليه غير امرأته فظنها أنها امرأته فوطئها لا يحد، ولا يصير آثماً كإثم الزنا، وإن رأى شبحاً من بعيد، فظنه صيداً فرمى إليه وقتله، وكان إنساناً لا يكون آثماً إثم العمد ولا يجب عليه القصاص.

تعالى: ﴿وَلَيْسَ عَلَيكُم جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُم﴾[1] (ولم يجعل عذراً في حقـوق العباد، حتى وجب عليه ضمان العدوان) لأنه ضمان مال لا جـزاء فعل فيعتمـد وجوب عصمة المحل، ولهذا لو أتلف رجلان عيناً لآخر، يجب عليهما ضمان واحد، ولو كان جزاء الفعل لوجب على كل منهما ضمان كامل.

(ووجبت به الدية) لكن الخطأ عـذر يصلح سبباً للتخفيف بسبب الفعـل خـطأ فيما هـو صلة لا يقابـل مالاً، وهـو الديـة حتى يجب على العـاقلة في ثلاث سنين، بخلاف ضمـان الأموال، فـإن الخطأ لا يصلح سببـاً للتخفيف، ثم لأنه مقابل بالمال، فلم يكن صلة ووجبت عليـه الكفارة، لأن الخـاطيء لا ينفك عن نوع تقصير، فصلح سبباً لما هـو دائر بـين العقوبـة، والعبادة، لأنـه جزاء قـاصر بخلاف القصاص، لأنه نهاية العقوبات، فلا يجب إلا بما هو نهاية في الجنايات.

(وصح طلاقه) عندنا خلافاً للشافعي رحمـه الله، له أن التصـرف الشرعي إنما يعتبر بالإختيار، ولا اختيار له، وصار كالنائم، ولو قـام البلوغ مقام اعتـدال العقل، لصح طلاق النائم، ولقام البلوغ مقام الرضا فيـما يعتمد الـرضا كـالبيع والإجارة، ولنا أن الشيء إنمـا يقوم مقـام غيره، إذا صـح دليلاً عليـه، فكان في الوقوف على الأصل حرج، كما في النوم مع الحدث، فإنـه لا يوقف عـلى خروج الريح من النائم، فنقل إليه تيسيراً، وليس في أصل العمل بالعقل حرج في دركه لأن كل أحد يعرف أن كل عاقل يعمل بأصل عقله.

(ولم يجعـل عذراً في حقـوق العباد حتى وجب عليـه ضمـان العـدوان) إذا أتلف مال إنسان خـطأ (ووجبت به الـدية) إذا قتـل إنسانـاً خطأ، لأن كلهـا من حقوق العباد وبدل المحل لاجزاء الفعل (وصح طلاقه) أي طلاق الخاطيء كما إذا أراد أن يقـول: لامرأتـه: اقعدي فجـرى على لسـانه: أنت طـالق، يقع بـه الطلاق عندنا، وعند الشافعي لا يقع قياساً عـلى النائم، ولقـوله عليـه السلام: «رفـع عن أمتي الخـطأ والنسيـان»، ونحن نقـول: إن النـائم عـديم الإختيـار، والخـاطيء مختار مقصر، والمـراد بالحـديث رفع حكم الآخـرة لا حكم الـدنيـا،

---

(١) سورة الأحزاب: الآية ٥.

والنوم ينافي أصل العمل به، ولا حرج في معرفته، فلم يقم البلوغ مقامه، والرضا عبارة عن امتلاء الإختيار حتى يفضي إلى الظاهر، ويرى أثر السرور في وجهه، فلم يجز إقامة غير الرضا، وهو البلوغ مقام الرضا، لأن البلوغ لا يصلح دليل الرضا، وأما دوام العمل بالعقل بلا سهو، ولا غفلة فأمر لا يوقف عليه إلا بحرج، فأقيم البلوغ مقامه عند قيام كمال العقل، ولما كان الخطأ لا يخلو عن نوع تقصير لم يصلح سبباً للكرامة.

ألا ترى أنه يصلح سبباً للجزاء، والجزاء لا يكون بلا جناية، ولهذا قلنا: إن الناسي استوجب بقاء الصوم من غير أداء حقيقة، وجعل المناقض عدماً في حقه كرامة، لأنه جعله الشرع مؤدياً من غير أداء منه، وهذا لا يكون إلا كرامة، فلم يلحق به الخاطىء كما ذكرنا، وإليه الإشارة بقوله عليه السلام: «إنما أطعمك الله وسقاك»، فإطعام الله عبده وسقيه إكراماً منه (ويجب أن ينعقد بيعه إذا صدّقه خصمه، ويكون كبيع المكره) أي إذا جرى البيع على لسان المرء خطأ بلا قصد وصدقه عليه خصمه يجب أن ينعقد بيعه، ويكون كبيع المكره لوجود الإختيار وضعاً لأنه وضع البلوغ مقامه، ولعدم الرضا منه، فصار كالمكره (والإكراه: وهو إما أن يعدم الرضا ويفسد الإختيار وهو الملجىء) كالإكراه

بدليل وجوب الدية والكفارة (ويجب أن ينعقد بيعه) أي بيع الخاطىء كما إذا أراد أحد أن يقول: الحمد لله فجرى على لسانه: بعت منك كذا، فقال المخاطب: قبلت.

وهذا معنى قوله (إذا صدقه خصمه) وقيل: معناه أن يصدق الخصم بأن صدور الإيجاب منك كان خطأ، إذ لو لم يصدقه في ذلك يكون حكمه كحكم العامد.

(ويكون بيعه كبيع المكره) يعني ينعقد فاسداً لأن جريان الكلام على لسانه اختياري، فينعقد، ولكن يفسد لعدم وجود الرضا فيه (والإكراه) وهو عطف على ما قبله، وبه تمام الأمور المعترضة المكتسبة، وهو حمل الإنسان على ما يكرهه، ولا يريد ذلك الإنسان مباشرته، لولا أكرهه (وهو) أي الإكراه على ثلاثة أقسام لأنه (إما أن يعدم الرضا، ويفسد الإختيار وهو الملجىء) أي الإكراه

بـالقتل (أو يعـدم الرضـا، ولا يفسد الإختيـار) وهو الـذي لا يلجىء كالإكـراه بالحبس (أو لا يعدم الرضا، وهـو أن يهتم بحبس أبيه أو ابنـه) وما يجـري مجرى ذلك وفي جميع الصور إنما يتحقق الإكـراه إذا تيقن، أو غلب على ظنـه أنه لـو لم يفعل ما أمر لأجرى عليه ما هـدده، وإن غلب على ظنـه أنه تخـويف وتهديـد لا تحقيق لا يكون مكرهاً (والإكراه بجملتـه لا ينافي الخـطاب، والأهلية وأنـه متردد بـين فرض وحـظر وإباحـة ورخصة) وهـذا آية الخـطاب لكونـه مبتلى بـين هـذه الأفعال، كالطائع والإبتلاء يحقق الخطاب.

الملجىء، بما يخاف على نفسه، أو عضو من أعضائه بأن يقول: إن لم تفعل كـذا لأقتلنك، أو لأقطعن يدك، فحينئذ ينعدم رضاه ويفسد اختياره البتـة، (أو يعدم الـرضا، ولا يفسـد الإختيار) وهـو الإكـراه بـالقيـد أو الحبس مـدة مـديـدة. أو بالضرب الذي لا يخاف عـلى نفسه التلف، فـإنه يبقى اختيـاره حينئذ، ولكن لا يرضى به (أولاً يعدم الرضا، ولا يفسد الإختيـار، وهو أن يهتم بحبس أبيـه، أو ابنه أو زوجته) أو نحوه فإن الرضا والإختيار كلاهمـا باق (والإكـراه بجملته) أي بجميع هذه الأقسام (لا ينافي الخطاب والأهلية) لبقاء العقل والبلوغ الـذي عليه مدار الخطاب والأهلية (وإنه متردد بين فـرض وحظر وإبـاحة ورخصـة) يعني أن الإكراه، أي العمل به منقسم إلى هذه الأقسام الأربعة، ففي بعض المقام العمل به فرض كأكل الميتة إذا أكره عليه بما يوجب الإلجاء فإنه يفترض عليه ذلـك ولو صبر حتى يموت عوقب عليه لأنه ألقى نفسه إلى التهلكة.

وفي بعضـه العمل به حرام كالزنا وقتل النفس المعصومة، فإنه يحرم فعلهـما عند الإكراه الملجىء، وفي بعضه العمل به مباح كـالإفطار في الصـوم، فإنـه إذا أكره عليه يباح له الفطر.

وفي بعضه العمل به رخصة كإجراء كلمة الكفر على لسانـه إذا أكره عليـه يرخص له ذلك بشرط أن يكون القلب مطمئناً بالتصديق، والإكراه ملجئاً.

والفرق بين الإباحة والرخصة أن في الرخصة لا يباح ذلك الفعل بأن تـرتفع الحرمة، بل يعامل معاملة المباح في رفع الإثم، وفي الإباحة ترتفع الحرمة.

بيانه إذا أكـره على أكـل الميتة بـالقتل، فـإن يلزم عليه أكله، ولا يحـل له الإمتناع عنه، فلو امتنع يصير آثماً، كما هو موجب الفـرض، وإذا أكره عـلى قتل مسلم بالقتل، فإنه يحرم عليه ذلـك، لأن قتل المسلم لا يحـل لضرورة مـا، وإذا أكره على الإفطار في صوم رمضان بالقتـل، فإنـه يباح لـه الفطر، وإذا أكـره على إجـراء كلمة الكفـر بالقتـل، فإنـه يرخص لـه ذلك، وهـذا لأن الإفطار في نهار رمضـان، يباح في الجملة، فـأما إجـراء كلمة الكفـر على اللسـان، فلا يـوصف بالإباحة قط، لكنه يرخص له الإقـدام عليه عنـد طمأنينـة القلب على الإيمـان، فيأثم مرة، بأن أكره على الزنـا، فزنى، ويؤجـر أخرى بـأن أكره عـلى أكل الميتـة بالقتل، فأكل.

وقال صاحب المحصول: فيه المشهور أن الإكراه إذا انتهى إلى حدّ الإلجاء امتنع التكليف، ثم ردّ هذا القول بعده (ولا ينافي الإختيار أيضـاً) لأنه لـو سقط الإختيار لبطل الإكراه إذ الإكراه على ما لا اختيار له محال فلا يكـره الرجـل على أن لا يكون ضاحكاً بالقوّة ألا يرى أنـه أكره عـلى أن يختار أحـد الأمرين، وقـد وافق المكره، فكيف لا يكون مختاراً، ولذلك كان مخـاطباً في غـير ما أكـره عليه، والخطاب بدون الإختيـار لا يكون فثبت بمـا ذكرنـا أن الإكراه لا يصلح لإبـطال حكم شيء من الأقوال والأفعال، إلا بدليل يغيره على مثل فعل الطائع، فإنه إذا كان لفعل الطائع موجب يثبت موجبه لا محالة، إلا إذا قام الـدليل عـلى تغييره، فإن موجب قوله: أنت طـالق، وأنت حر، وقـوع الطلاق والعتق في الحـال، إلا

وقيل لا حاجة إلى ذكر الإباحة لدخولها في الفرض، أو الـرخصة، إذ لـو كان المراد بها إباحة الفعل، مع الإثم في الصبر، فهي الفرض، وإن كان بـدون الإثم في الصبر، فهي الرخصة، فإفطار الصائم المكره إن كان مسـافراً ففـرض، وإن كان مقيماً فـرخصة، ولم يـوجد مـا يساوي الإقـدام والإمتناع فيـه في الإثم، والثواب حتى يكون مباحاً.

(ولا ينـافي الإختيـار) أي لا ينـافي الإكـراه اختيـار المكره بـالفتـح، لكن

إذا وجد المغير، وهو التعليق والإستثناء وكذا هذا في الأفعال، فإن موجب شرب الخمر طوعاً الحدّ، وكذلك موجب الزنا إلا إذا وجد المغير بأن وجد الزنا والشرب في دار الحرب، فكذا يثبت موجب أقوال المكره وأفعاله، إلا إذا وجد المغير، وهذا لأن هذه الأقوال والأفعال، إنما صارت موجبة لصدورها عن عقل واختيار، وأهل وخطاب، وقد وجدت هذه المعاني في المكره، وإنما أثر في الإكراه في تبديل النية إذا تكامل، وفي تفويت الرضا إذا قصر والكامل ما يفسد الإختيار، ويوجب الإلجاء، والقاصر ما يعدم الرضا، ولا يوجب الإلجاء، فأما لا أثر له في إهدار القول، أو الفعل، وهذا عندنا وعند الشافعي رحمه الله الإكراه الباطل متى جعل عذراً في الشريعة، كان مبطلاً للحكم عن المكره أصلاً فعلاً، كان، أو قولاً، لأن الإكراه يبطل الإختيار عنده، وصحة القول بالقصد والإختيار ليكون كلامه ترجمة عما في ضميره، ألا ترى أن قول الصبي جدّ والنائم باطل لعدم القصد، والإختيار فإذا عدم القصد، والإختيار بطل قوله، والإكراه بالحبس مثل الإكراه بالقتل عنده، لأنه يعدم الرضا ومال المكره معصوم، وتحقيق عصمته أن لا يزول عن ملكه بلا رضاه دفعاً للضرر عنه، ويبطل التبرع والأقارير كلها، وإذا وقع الإكراه على الفعل، فإذا تم الإكراه بأن كان عذراً يبيح الفعل شرعاً بطل حكم الفعل عن الفاعل، فإن أمكن أن ينسب إلى المكره نسب إليه، وإلا يبطل حكمه أصلاً.

ولهذا قال في الإكراه على إتلاف المال: إن الضمان على المكره، وفي الأقوال كلها أنها تبطل، وفي إتلاف صيد الإحرام، والحرم والإفطار أنه لا شيء على الفاعل، ولكن الجزاء على المكره، وفي الإكراه على الزنا أنه يوجب الحد على الفاعل، لأنه لم يحل به الفعل، وفي الإكراه على القتل أنه يقتل، ثم يشكل عليه أن القتل لما كان مضافاً إلى المكره، ولم يبطل حكم الفعل عن الفاعل، حتى يضاف إلى المكره، فلماذا يقتل المكره، فيجيب عن هذا بأن المكره، إنما يقتل بالتسبيب إذ المسبب عندي، كالمباشر كشهود القصاص إذا رجعوا، وفي الإكراه على الإسلام أن المكره إذا كان ذمياً لا يصح الإسلام، لأن إكراه الذمي باطل، لأنا أمرنا بتركهم وما يدينون، وإن كان حربياً صح الإسلام، لأن إكراه الحربي

جائز فعدّ الإختيار قائماً.

وكذلك القاضي إذا أكره المديون على بيع ما له فباعه صح، لأن الإكراه حق، لأنه امتنع عن إيفاء حق مستحق عليه، وكذا المولى إذا أكره فطلق صح، وذلك بعد المدة، لأن عنده لا يقع الطلاق بمضي أربعة أشهر، ما لم يفرق القاضي، أو الزوج، فإذا لم يفرق الزوج يجبره القاضي، ويكون الإجبار حقاً، لأن التفريق مستحق على المولى بعد انقضاء المدة، وعندنا الإكراه لا يعدم الإختيار، لكنه يعدم الرضا في السبب، والحكم دون الإختيار، فكان دون الهزل، وشرط الخيار والخطأ في إفادة الحكم إذ الرضا بالسبب موجود في الهزل.

وشرط الخيار والبلوغ قائم مقام اعتدال العقل في الخطأ، فكان الرضا والإختيار موجوداً تقديراً، فعلم أن الإكراه فيما يتعلق بالرضا دون هذه الأشياء، فكان أبعد في إفادة موجب السبب من الهزل، وشرط الخيار، والخطأ ولكنه يفسد الإختيار.

(فإذا عارضه اختيار صحيح وجب ترجيح الصحيح على الفاسد إن أمكن وإلا بقي منسوباً إلى الإختيار الفاسد) يعني هذا الإختيار الفاسد إذا عارضه اختيار صحيح يرجح الإختيار الصحيح على الإختيار الفاسد إن أمكن، ويجعل الإختيار الفاسد معدوماً في مقابلته، لأن الساقط بطريق التعارض كالساقط في الحقيقة إذا جعل معدوماً صار بمنزلة عديم الإختيار، فيصير آلة للمكره فيما يحتمل أن يكون آلة له، وفيما لا يحتمله لا يصح نسبته إلى المكره، فلا تقع

الإختيار فاسد (فإذا عارضه اختيار صحيح) وهو إختيار المكره بالكسر (وجب ترجيح الصحيح على الفاسد إن أمكن) كما في الإكراه على القتل، وإتلاف المال حيث يصلح المكره بالفتح أن يكون آلة للمكره بالكسر، فيضاف الفعل إلى المكره بالكسر، ويلزمه حكمه (وإلا) أي وإن لم يمكن نسبة الفعل إلى المكره بالكسر، كما في الأقوال.

وفي بعض الأفعال (بقي منسوباً إلى الإختيار الفاسد) وهو اختيار المكره

المعـارضة في استحقـاق الحكم فبقي منسوبـاً إلى الإختيار الفـاسد، لأنـه صالـح لـذلك لمـا مر أن الإبتـلاء باق، وإنمـا كان يسقط للتـرجيح، ولم يـوجـد، ولهـذا بقي مخاطباً بهذا القدر من الإختيار، كما مر وصارت التصـرفات كلهـا في هذا البـاب منقسمة إلى هذين القسمـين ما يمكن النسبـة إلى المكره، ومـا لا يمكن أن ينسب إليه.

وجملة الأمر ما بينا أن الإكراه لا يوجب تبديـل الحكم بحال، إذ بـالإكراه لا يتبدل حكم السبب الموضوع له، بل يبقى حكمه كما في الطائـع، لأنّ السبب إنما صار موجباً للحكم لصدوره عن عقل وتمييز، وأهل وخطاب، وبعد الإكـراه هذه المعاني قائمة.

ولا تبـديل محـل الجنايـة، بل يبقى محلهـا معصومـاً كما كـان، ولا يوجب تبديل النسبة إلا بطريق واحد، وهو أن يجعل المكره آلة للمكره إذ لا وجـه لنقل الحكم بدون نقل الفعل، لأن الحكم أثر الفعل، وأثر الفعل لا ينفك عن المؤثر، ولا وجه لنقل الفعل ذاته، لأن الفعـل إذا وجد في محـل يستحيل نقله عنـه، إلا بهذا الطريق، وهـو أن يجعل المكـره آلة للمكـره فإن قيـل في إجراء كلمـة الكفر مكرهاً تبديل الحكم، لأن هذا من الطائع كفر، ومن المكره لا.

قلنا: الردّة في الحقيقة بناء على تبديل الإعتقاد، وإجراء كلمة الكفر طائعاً دليل تبديـل الإعتقاد، ومكـرهاً لا، فـإن أمكن أن يجعل آلـة ينقل وإلا وجب القصر على المكره (ففي الأقوال لا يصلح أن يكون المتكلم فيهـا آلة لغيـره، لأن التكلم بلسـان الغير لا يصـح فاقتصر عليـه) أي على المتكلم ثم ينـظر (فإن كـان ممـا لا ينفسـخ ولا يتوقف عـلى الرضـا لم يبطل بـالكره، كـالطلاق ونحـوه) أي العتـاق

بالفتح، فجعل المكره مؤاخذاً بفعله، ثم فرع على هذا بقـوله: (ففي الأقـوال لا يصلح) المكره أن يكون آلـة (لغيره، لأن التكلم بلسـان الغير لا يتصـور فاقتصر عليه) أي حكم القول عـلى المكره بـالفتح (فـإن كان) القـول (مما لا ينفسـخ ولا يتوقف على الرضا لم يبطل بالكره، كالطلاق ونحوه) من العتاق والنكاح والرجعة

والنكاح، فإن هذه التصرفات لا تحتمل الفسخ، وتتوقف على القصد والإختيار دون الرضا، حتى لو طلق، أو أعتق، أو تزوّج يصح، لأن الطلاق والعتاق والنكاح لا يبطل بالهزل، والهزل ينافي الرضا، والإختيار بالحكم، ولا يبطل بشرط الخيار وهو ينافي الإختيار أصلاً في الحكم، فلأن لا يبطل بما يفسد الإختيار وهو الإكراه أولى وإذا اتصل الإكراه بقبول المال في الخلع، فإن الطلاق يقع، والمال لا يجب لأن الإكراه لا يعدم الإختيار في السبب والحكم جمُيعاً، ويعدم الرضا بالسبب والحكم جميعاً، والتزام المال يعدم عند الرضا، فكأن المال لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه، كطلاق الصغيرة على مال فإن الصغيرة لو اختلعت مع زوجها البالغ على مال وقع الطلاق، ولا يجب المال بخلاف الهزل عند أبي حنيفة رحمه الله حيث يتوقف وقوع الطلاق، ولزوم المال على اختيار المرأة المال، فإن اختارت يقع الطلاق، ويجب المال، لأن الهزل يعدم الرضا والإختيار جميعاً بالحكم، ولا يمنع الرضا والإختيار في السبب.

وإذا كان كذلك صح إيجاب المال لوجود الإختيار والرضا في السبب، وتوقف الطلاق عليه كشرط الخيار في الخلع من جانبها، فإنه لما دخل على الحكم، دون السبب أوجب توقف الطلاق على قبول المال، كذلك هذا هنا، أي في الهزل في الخلع، وفي الإكراه الرضا بالسبب غير موجود، فلا يصح إيجاب المال لعدم الرضا، فصار كأن المال لم يوجد فيقع الطلاق، لأنه لا يتوقف على الرضا، وأما عندهما فما يدخل على الحكم دون السبب لا يؤثر في بدل الخلع أصلاً، وما يدخل على السبب يؤثر في المال حتى لا يجب دون الطلاق حتى يقع.

والجواب في الإكراه عندهما، كما ذكره أبو حنيفة رحمه الله، وهو أن الطلاق يقع في الحال، والمال لا يجب، لأن الإكراه بعدم الرضا بالسبب، والحكم ولا يمنع الإختيار فيهما، فلم يصح إيجاب المال لعدم الرضا، بلزوم المال، فكأن لم يوجد فوقع الطلاق بغير مال، بخلاف الهزل فإن عندهما الطلاق واقع في الحال، والمال لازم فيه، لأن الهزل يعدم الرضا والإختيار في الحكم دون السبب، بل الرضا بالسبب في الهزل موجود، فصح إيجاب المال، لكن الطلاق

لا يتوقف عليه، لأن الهزل لا يؤثر فيه، والمال يتبع الطلاق، كما في الخلع بشرط الخيار فإن عندهما فيه يقع الطلاق، ويجب المال ويبطل الخيار، وفي الإكراه الرضا بالسبب، والحكم معدوم، فلا يصح إيجاب المال، لأن المال لا يجب إلا بالشرط، أي بشرط الذكر في الخلع فكان في الإيجاب مثل الثمن، فكما أن الثمن لا يجب إلا بشرط الذكر في البيع، فكذا لا يجب المال في الخلع إلا بالشرط، ثم إذا صح الإيجاب في البيع يجب الثمن، وإلا لا يجب، فكذا في الخلع إذا صح الإيجاب، وجب المال وبعد صحة إيجاب المال في الخلع يتبع الطلاق الذي هو المقصود، وذلك موجود في الهزل بالخلع لوجود الرضا بالسبب، فيجب المال تبعاً للطلاق، لكونه مقصوداً، ولا يتوقف الطلاق على المال، بل يقع الطلاق في الحال والمال يتبعه.

وفي الإكراه فسد الإيجاب لعدم الرضا بالسبب، والحكم جميعاً فلا يجب المال، لأن لزوم المال يتوقف على الرضا، ولم يوجد، فكان وجوب المال من آثار صحة الإيجاب وفي بعض نسخ فخر الإسلام رحمه الله مثل اليمين، أي في اليمين لا يجب الجزاء إلا بوجود الشرط، فكذا المال في فصل الخلع لا يجب إلا بوجود شرط ذكر البدل (وإن كان يحتمله) أي الفسخ (ويتوقف على الرضا كالبيع ونحوه) أي الإجارة (يقتصر على المباشر إلا أنه يفسد لعدم الرضا، ولا تصح الأقارير كلها، لأن صحتها تعتمد قيام المخبر به، وقد قامت دلالة عدمه) وهو

والتدبير، والعفو عن دم العمد واليمين والنذر والظهار، والإيلاء والفيء القولي فيه، والإسلام، فإن هذه التصرفات كلها لا تحتمل الفسخ، ولا تتوقف على الرضا، فلو أكره بها أحد وتكلم بها لم يبطل بالكره، وتنفذ على المكره بالفتح فقط (وإن كان يحتمله ويتوقف على الرضا كالبيع، ونحوه يقتصر على المباشر) ههنا أيضاً وهو المكره بالفتح (إلا أنه يفسد لعدم الرضا) فينعقد البيع فاسداً، ولو أجازه بعد زوال الإكراه يصح، لأن المفسد زال بالإجازة (ولا تصح الأقارير كلها، لأن صحتها تعتمد على قيام المخبر بها، وقد قامت دلالتها على عدمه) أي

قيام السيف على رأسه، وهذا بخلاف أقارير السكران، فإنها تصح، لأن السكر لما لم يصلح عذراً لكونه معصية، لم يصلح دلالة على عدم المخبر به، بل جعل دلالة على الرجوع، لأن السكران لا يكاد يثبت على شيء بخلاف السكران إذا ارتد فإن امرأته لا تبين، فقد جعل السكر هنا دلالة على عدم المخبر به، لأن الردة تعتمد محض الإعتقاد، وقد وقع السكر، والشبهة فيه، فلا يثبت، وما يعتمد العبارة لا يبطل بالشبهة أيضاً.

والإكراه الكامل: وهو أن يكون بالقتل، أو القطع، والقاصر وهو أن يكون بالحبس المديد، أو بالضرب الشديد سواء في هذا، أي فيما يتوقف على الرضا، لأن الإكراه بهذه الأشياء بعدم الرضا، بخلاف ما إذا أكره بضرب سوط، أو حبس يوم، أو قيد يوم، فإن ذلك لا يكون إكراهاً إلا إذا كان الرجل صاحب منصب يعلم أنه يضربه لفوات الرضا.

(والأفعال قسمان: أحدهما: كالأقوال، فلا يصلح فيه آلة لغيره كالأكل، والوطء فيقتصر الفعل على المكره، لأن الأكل بفم غيره لا يتصوّر) وكذا الوطء

عدم ثبوت المخبر بها، لأنه يتكلم دفعاً للسيف عن نفسه لا لوجود المخبر بها، ولا يجوز أن يجعل مجازاً عن شيء، لأنه لا يقصد المجاز، مع قيام دليل الكذب، وهو الإكراه (والأفعال قسمان أحدهما كالأقوال، فلا يصلح أن يكون المكره فيه آلة لغيره، كالأكل والوطء والزنا فيقتصر الفعل على المكره، لأن الأكل بفم الغير لا يتصور) وكذا الوطء بآلة الغير لا يتصور، فإذا أكره الإنسان أن يأكل في الصوم يفسد صوم الآكل، ولا يفسد صوم الآمر إن كان صائماً، وكذا لو أكره أن يأكل مال غيره يأثم الآكل دون الآمر، ولكنهم اختلفوا في حق الضمان، فقيل: يجب الضمان على المكره دون الأمر، وإن كان المكره يصلح آلة للآمر من حيث الإتلاف، لأن منفعة الأكل حصلت له، وقيل لو أكره على أكل مال نفسه فإن كان جائعاً لا يجب على الآمر شيء، لأن منفعته رجعت إلا الأكل، وإن كان شبعان تجب عليه قيمته، لأن منفعته لم ترجع إلى الآكل.

بآلة غيره (والثاني مـا يصلح) أن يكون الفـاعل فيـه (آلة لغيـره كإتـلاف النفس والمال، فيجب القصاص على المكره، دون المكـره، وكذا الـدية تجب عـلى عاقلة المكره) وهذا لأنه يحتمل أن يأخذه، فيضرب به نفساً، أو مالاً فيتلفـه، فإن كـان مع المكره مـا أوجب جرحـه وجب به القـود في النفس بالإجمـاع، وليس في ذلك تبديل محل الجناية أيضاً، فلذلك جعل آلة له كأنه أخذ يده مـع السكين، فقتـل بذلك غيره وإذا جعل آلة له صار ابتداء وجـود الفعل مضـافاً إلى المكـره، فلزمه

ولو أكره على أكل مال الغير يجب الضمان على المكره سواء كان جائعاً، أو شبعان، لأنه من قبيل الإكراه على إتلاف ماله، فيجب الضمان، وكذا إذا أكـره إنسان أن يطأ فإن كان مع غير امرأته فيجب عليه الحد، ويكون آثماً، ولا ينتقـل هـذا الفعل إلى الآمـر على مـا سيأتي، وإن كـان مـع امـرأتـه في الصـوم، أو في الإعتكاف، أو الإحرام، أو الحيض، فينبغي أن يكـون هذا أيضـاً مقتصراً عـلى الفاعل ويأثم هو، ويجب مـا يجب من القضاء والكفـارة والضمان في مـاله، ومـا رأيت رواية على أنه يرجع به على المكره الآمر أم لا.

(والثاني) أي القسم الثاني من الأفعال (ما يصلح المكـره فيه أن يكـون آلة لغيره كإتلاف النفس والمال) فإنه يمكن لـلإنسان أن يـأخذ آخـر ويلقيه عـلى مال أحد ليتلفه، أو نفس أحد ليقتله (فيجب القصاص عـلى المكره) بـالكسر إن كان القتل عمداً بالسيف، لأنه هو القاتل، والمكره آلة له كالسكين.

وهذا عند أبي حنيفـة رحمه الله، وقـال محمد وزفـر رحمهما الله: يجب عـلى المكره، لأنه هـو الفاعـل الحقيقي، وإن كان الآخـرآمـراً، وقـال الشافعي رحمـه الله: يجب عليهما، أما المكره فلكونه آمراً، وأما المكـره فلكونـه فاعـلاً وقال أبـو يوسف رحمه الله: لا يجب عليهما لكون الشبهة دارئة له عنهما.

(وكذا الدية على عـاقلة المكره) إن كـان القتل خـطأ، وكذا الكفـارة أيضاً تجب عليه، ثم لما قسم المصنف رحمه الله الإكراه أوّلاً إلى فرض وحظر، وإباحة، ورخصة، فالآن يقسم حرمة المكره به إلى الأقسام الأربعة بعنوان آخر، وإن كان

حكم الفعل ابتداء، وخرج المكره من البيّن، ولذلك وجب القصاص على المكره، لا على المكره، وإذا أكره رجلاًعلى رمي صيد فرماه فأصاب إنساناً، أن الدية تجب على عاقلة المكره، وتجب الكفارة على المكره، لأن المكره جعل آلة فيما يرجع إلى المحل، وهو ضمان المتلف، يعني الدية والكفارة جزاء الفعل المحرم، لحرمة هذا المحل أيضاً، وكان ينبغي أن تجب الكفارة على المكره، لأنها جزاء الفعل المحرم، وفعل المكره حرام، بدليل أنه يأثم، وإنما أوجبناها على المكره، لأن الكفارة لمعنى في المحل، وهو حرمة المحل فكان بمنزلة الدية، وكذلك إتلاف المال ينسب إلى المكره ابتداء وهذه نسبة تثبت شرعاً لما قلنا أنه صار آلة له، وصار المكره مدفوعاً إلى الفعل من جهته، فتجب على المكره كيلا يهدر دمه، أو ماله، وهذا كالأمر فإنه متى صح استقام نقل الجناية به أيضاً، كمن أمر عبده بأن يحفر بئراً في فنائه.

وذلك موضع إشكال قد يخفى على الناس أنه ملكه، أو حق المسلمين، فحفر فوقع فيها إنسان، فمات فإن المولى جعل قاتلاً لصحة الأمر، وكذا إذا استأجر حراً، أو استعان به، وذلك موضع إشكال ولم يبين، فإن ضمان ما يعطب به على الآمر لصحة الأمر، وإذا كان في جادة الطريق لا يشكل حالة بطل الأمر، واقتصرت الجناية على المباشر، وكذا من قتل عبد غيره بأمر المولى انتقل إلى المولى نفس القتل في حق حكمه، كأنه باشره بنفسه، لأنه موضع شبهة، لأنه مملوكه فيشتبه عليه أنه يحل له ذلك، لأنه تصرف في مملوكه، بخلاف ما إذا قتل حرّاً بأمر حرّ آخر، فإن الضمان على المباشر، لأنه لا شبهة هنا، والإكراه صحيح بكل حال سواء كان في موضع الإشتباه بأن أكره على حفر بئر في فناء داره، أو في غير موضع الإشتباه بأن أكرهه على حفر بئر في الجادة، أو أكرهه على قتل عبده، أو على قتل حر، فوجب أن ينسب الفعل إلى المكره، ويجب الضمان على المكره، لأن الدليل الموجب للنقل خوف التلف، وذا يفصل بين إكراهه على قتل عبده، أو قتل حر، بخلاف الآمر، فإن دليل النقل، ثم صحة الأمر، وفيما إذا أمر بقتل الحر، أو بحفر البئر في الجادة لم يصح الأمر، فلم ينقل فاقتصر على

المباشر، والإكراه الذي لا يوجب الإلجاء لا يوجب النقل؛ لأنه يعدم الرضا، ولا يفسد الإختيار، فلذلك لم يجعل آلة له، حتى لو أكرهه بحبس شديد، أو بضرب شديد على أن يطرح ما له في الماء، أو في النار، أو يدفع ما له إلى فلان ففعل، ذلك لا يكون مكرهاً، بخلاف ما إذا أكره على البيع والشراء بهما، فإنه يكون إكراهاً حتى يفسد البيع.

والفرق أن صحة البيع والشراء تتوقف على الرضا، وهذا الإكراه بعدم الرضا، أما النقل فإنما يكون عند فساد الإختيار بواسطة ترجيح الإختيار الصحيح على الفاسد وهذا الإكراه لا يفسد الإختيار فلا ينقل الفعل إلى المكره، وإذا كان نفس الفعل مما يتصور أن يكون الفاعل فيه آلة لغيره صورة، إلا أن محل الإكراه غير الذي يلاقيه الإتلاف صورة، وكان ذلك يتبدل بأن يجعل آلة بطل ذلك، واقتصر الفعل على المكره، لأن المحل إذا تبدل كان في تبدله بطلان الإكراه، ولأن الإكراه لا أثر له في تبديل المحال.

وفي تبديل المحل خلاف المكره، لأنه لم يوجد الإكراه على المحل الآخر، فيكون طائعاً في ذلك، وفي خلافه بطلان الإكراه وإذا بطل الإكراه اقتصر الفعل على الفاعل وعاد الأمر إلى المحل الأول.

وهذا كمن أكره محرماً على قتل الصيد، أو أكره حلالاً على قتل صيد الحرم، فإن هذا القتل يقتصر على المباشر ولا ينتقل إلى المكره، وإن كان يتصور ذلك بأن يجعل المباشر آلة للمكره فيأخذه ويضر به على الصيد، ومع هذا لم يجعل آلة له، لأن في ذلك تبديل محل الجناية.

بيانه أن محل الجناية صورة هو الصيد. وفي الحقيقة محل الجناية إحرام المكره، أو دينه، وذلك في صيد المحرم، لأن ما يجب على قاتل صيد الحرم، وإن كان بدل الصيد حتى لو اشترك حلالان في قتله يجب عليهما جزاء واحد، فهو حق الله تعالى، فيكون الجاني عليه جانياً على دين نفسه، ولو جعل المكره آلة لتبدل محل الجناية، لأنه حينئذ تكون الجناية واقعة على إحرام المكره ودينه، وفي ذلك بطلان الإكراه، وهذا بخلاف الإكراه على قتل نفس معصومة، لأن محل

الجناية، ثم المقتول، فلا يكون في تبديل النسبة تبـديل محـل الجنايـة، وهنا محـل الجناية الإحرام، أو الدين إذ لا حرمة لنفس الصيد فإن الحلال إذا إصطاده يحـل للمحرم أكله، إذا لم يوجد منه إشارة، أو إعانة، أو دلالة، ولهذا قلنا: إن المكره على القتل آثم، لأن القتل من حيث إنه يـوجب المأثم جنـاية عـلى دين القاتـل، وهو في ذلك لا يصلح آلة، ولو جعـل آلة لصـار محل الجنـاية دين المكـره، ففي حكم القصاص وغيره صار المكره فاعلاً، وفي حق المأثم صار المكره فاعلاً، لأنه اختار موته وحققه بما في وسعه، فلحقه المأثم، فالمأثم يعتمـد عزائم القلوب، إذا اتصلت بـالفعل، ولهـذا قلنـا في المكـره عـلى البيـع والتسليم إن تسليمـه يقتصر عليه، وإن كان فعلاً، لأن التسليم تصرف في المبيع، وإنما أكره ليتصرف في بيـع نفسه بالإتمام، وهو فيه لا يصلح آلة إذ لـو جعل آلـة لتبدل محـل الإكراه، لأنـه أكرهه على أن يتصرف في المبيع، ولو جعل آلة لا يكون فعله فعلاً في المبيع، بل يكون فعلاً في المغصوب، ولتبدل ذات الفعـل، لأنه حينئـذ يصير غصباً محضاً، وقد نسبناه إلى المكره من حيث هو غصب.

توضيحه أنـه لا تأثـير للإكـراه في تبديـل محل الجنـاية، فلو أخـرجنا هـذا التسليم من أن يكون متمماً للعقد، وجعلناه غصباً ابتداء بنسبته إلى المكره لتبـدّل بسبب الإكـراه ذات الفعل، وإذا لم يجز أن يتبدّل محـل الفعـل بسبب الإكـراه، فكيف يجوز أن يتبدّل به ذات الفعل، وإذا ثبت أنه أمر حكميّ استقام ذلك فيما يعقـل، ولا يحس، ولذلـك قلنا: إنـه إذا أكره عـلى الإعتـاق بمـا فيـه إلجاء أن الإعتاق واقع من المكره.

ومعنى الإتلاف منه منقول إلى المكره، لأنه معقول يقبـل النقل أمـا التكلم بالإعتاق، فقد صدر من المكـره حساً، فـلا يمكن نقله عنه لما بينا أن النقـل إنما يكون في المعقول، لا في المحسوس، ولهذا كان الولاء له، فلو نقل نفس الإعتاق إلى المكره لما نفذ لأن المكره ليس بمالك، ولا عتق فيما لا يملكه ابن آدم والإتلاف منفصل عن الإعتاق في الجملة لتصوّره بدون الإعتاق.

(والحرمات أنواع حرمة، لا تنكشف ولا تدخلها رخصة كالزنا بالمرأة وقتل المسلم) وجرحه فإنه لا يحل ذلك بعذر الإكراه، ولا يرخص فيه، لأن دليل الرخصة خوف التلف والمكره، والمكره عليه في ذلك سواء لأنه كما يتلف المكره، لو لم يقدم على قتله يتلف المكره عليه، إذا أقدم عليه فسقط الكره في حق تناول دم المكره عليه للتعارض بينهما، فإذا قتله فكأنه قتله بلا إكراه، فيحرم، وفي الزنا فساد الفراش وضياع النسل، وذلك بمنزلة القتل، لأنه لا أب للولد ليربيه، فكان هالكاً حكماً، ولهذا يستحق به القتل، حتى إن من قيل له: لنقتلنك، أو لنقطعن يدك حل له ذلك، لأن حرمة نفسه فوق حرمة يده عند التعارض، فتفويت النفس يتضمن تفويت اليد، ولا ينعكس، ويد غيره ونفسه سواء، فلا يحل له أن يقدم على قطع يد غيره، وإن أكره بالقتل، لأن عند المكره عليه يده أقوى من نفس المكره.

مآل التقسيمين واحداً فقال: (والحرمات أنواع حرمة لا تنكشف، ولا تدخلها رخصة كالزنا بالمرأة) فإنه لا يحل بعذر الإكراه قط، إذ فيه فساد الفراش، وضياع النسب، لأن ولد الزنا هالك حكماً، إذ لا يجب على الأم نفقته، ولا يجب على الزاني تأديبه، وإنفاقه فهو داخل في الإكراه الحظر، وقيل: هذا في زنا الرجل بالإكراه.

وأما إذا كانت المرأة مكرهة بالزنا يرخص لها في ذلك إذ ليس في التمكين معنى قتل الولد الذي هو المانع من الترخص في جانب الرجل، لأن نسب الولد عنها لا ينقطع، ولهذا سقط الإثم عنها.

(وقتل المسلم) فإن حرمته لا تنكشف، لأن دليل الرخصة خوف تلف النفس، والعضو والمكره، والمكره عليه في ذلك سواء، فلا ينبغي للمكره أن يتلف نفس أحد، أو عضوه لأجل سلامة نفسه، أو عضوه، فصار الإكراه في حكم العدم، فكأنه قتله بلا إكراه فيحرم.

(وحرمة تحتمل السقوط أصلاً كحرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير) فإن الإكراه الملجىء يوجب إباحة هذه الأشياء لأن حرمتها لم تثبت بالنص إلا عند الإختيار، قال الله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَا حَرَّمَ عَلَيكُم إلاّ مَا اضْطَرَرْتُم إليه﴾[1].

والاستثناء من التحريم إباحة فبقيت على الإباحة الأصلية، وهذا كمن اضطر إلى ذلك بجوع، أو عطش، ألا ترى أن رفق التحريم في هذه الأشياء يعود إلى المتناول، أما الخمر فلما فيها من إزالة العقل، والصد عن ذكر الله، وأما الخنزير، فلما في أكله من عدوى طبعه إلى الآكل، والميتة من الخبائث، وقد قال الله تعالى: ﴿إنَّمَا يُرِيدُ الشَيْطَانُ أن يُوقِعَ بَيْنَكُم العَدَاوَة والبَغْضَاءَ فِي الخَمْر وَالمَيْسر وَيَصُدَّكُم عَنْ ذِكرِ اللهِ، وعَنِ الصَّلاَةِ﴾[2] وقال: ويحرم عليهم الخبائث، فإذا آل ذلك إلى فوت الكل كان فوت البعض أولى من فوت الكل على مثال قولنا لنقطعن يدك، أو لنقتلنك نحن فإذا سقطت الحرمة في حال الإكراه كان المكره في الإمتناع من تناوله مضيعاً لدمه، فصار آثماً، وهذا إذا تم الإكراه بأن يخاف على نفسه، أو على عضو من أعضائه، فأما إذا قصر بأن أكره على ذلك بحبس، أو ضرب أو قيد لم يحل له التناول لعدم الضرورة، إلا أنه إذا شرب لم يحدّ لأنه إذا تكامل الإكراه، أوجب الحل فإذا قصر أورث شبهة بخلاف المكره على القتل بالحبس إذا قتل فإنه يقتل، لأنه إذا تم الإكراه لم يحل لكنه انتقل عن المكره إلى المكره، فيقتل المكره، فإذا قصر لم

(وحرمة تحتمل السقوط أصلاً) بعذر الإكراه وغيره وتصير حلال الإستعمال، فهو داخل في الإكراه الفرض (كحرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير) فإن حرمة هذه الأشياء إنما تثبت بالنص، حالة الإختيار لا حالة الإضطرار، قال الله تعالى: ﴿وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه﴾ فحالة

---

(١) سورة الأنعام: الآية ١١٩. (٢) سورة المائدة: الآية ٩١.

ينتقل، ولم يصر شبهة أيضاً (وحرمة لا تحتمل السقوط، لكنها تحتمل الرخصة كإجراء كلمة الكفر، وحرمة تحتمل السقوط في الجملة، لكنها لم تسقط بعذر الإكراه، واحتملت الرخصة أيضاً كتناول المضطر مال الغير، ولهذا إذا حبس في هذين القسمين حتى قتل صار شهيداً) إعلم أن إجراء كلمة الكفر ظلم وحرام في الأصل، لكنه يرخص فيه إذا أجرى وقلبه مطمئن بالإيمان، لما روي أن المشركين أخذوا عماراً، ولم يتركوه حتى سب رسول الله وذكر آلهتهم بخير، فلما أتى رسول الله قال: ما وراءك فقال: شر ما تركوني، حتى نلت منك، وذكرت آلهتهم بخير، فقال: كيف وجدت قلبك قال: مطمئناً بالإيمان، قال عليه السلام: «فإن عادوا فعد» معناه إلى الطمأنينة، وفيه نزل قوله تعالى: ﴿إلا مَنْ أُكْرِهَ وقلبهُ مطمئنٌ بالإيمان﴾[1].

ويبقى الكف عن إجراء كلمة الكفر عزيمة بحديث خبيب رضي الله عنه، فإن خبيباً لما صبر عن ذلك حتى صلب سماه رسول الله سيد الشهداء، وذلك

المخمصة والإكراه مستثناة عن ذلك (وحرمة لا تحتمل السقوط، لكنها تحتمل الرخصة كإجراء كلمة الكفر) فإنه قبيح لذاته، وحرمته غير ساقطة، لكنه يترخص في حالة الإكراه بإجرائها، فهو داخل في قسم الرخصة.

(وحرمة تحتمل السقوط لكنها لم تسقط بعذر الإكراه، وإن احتملت الرخصة أيضاً كتناول مال الغير) فإنه حرام بالنص يحتمل سقوط حرمته وقت الإذن، ولكنها لم تسقط بعذر الإكراه، ويترخص فيه لدفع الشر، ويعامل معاملة المباح، فإذا أكره بالإكراه الملجىء، جاز له أن يفعل ذلك، ثم يضمن قيمته بعد زوال الإكراه لبقاء عصمته فهو أيضاً داخل في قسم الرخصة ولم يتعرض لقسم الإباحة لما قدمنا أنها إما داخلة في الفرض، أو في الرخصة، (ولهذا) أي ولأجل أن الحرمة لم تسقط في القسم الثالث والرابع (إذا صبر في هذين القسمين حتى قتل صار شهيداً) لأنه يكون باذلاً نفسه لإعزاز دين الله تعالى، ولإقامة الشرع،

---

(١) سورة النحل: الآية ١٠٦.

لأن حرمته باقية، وفي هتك الظاهر مع قرار القلب بالإيمان ضرب جناية، لكنه دون القتل، لأن ذلك هتك صورة لا معنى، لأن التصديق باق، وهذا هتك صورة ومعنى، فإذا صبر فقد أخذ بالعزيمة، وبذل نفسه لإعزاز دين الله، فكان شهيداً، وإذا أجرى فقد ترخص بالأدنى صيانة للأعلى، وهو النفس وكذا هذا في سائر حقوق الله تعالى مثل إفساد الصلاة، والصيام، وقتل صيد الحرم، أو الإحرام لما بينا.

وكذلك في استهلاك أموال الناس، يرخص فيه بالإكراه التام، لأن حرمة النفس، فوق حرمة المال، فجاز أن يجعل المال وقاية للنفس، ولكن أخذ مال الغير وإتلافه ظلم، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلوا أموالَكُم بينكم بالبَاطِل﴾[1] وهذا لأن حرمة تعرضه لعصمة صاحبه، وهي باقية فبقي حراماً في نفسه لبقاء دليل الحرمة، فالرخصة ما يستباح بعذر مع قيام المحرم وقيام حكمه، أي يعامل به بمثل ما يعامل بالمباح وقد حققناه من قبل فإذا صبر فقد بذل نفسه لدفع الظلم عن الغير ولإقامة حق محترم فصار شهيداً، وكذلك المرأة إذا أكرهت على الزنا بالقتل، أو القطع رخص لها في ذلك، وليس في ذلك معنى القتل، لأن نسبة الولد عنها لا تنقطع بخلاف، ما إذا أكره الرجل على الزنا كما مر.

ولهذا قلنا: إذا أكرهت على الزنا بحبس، إنها لا تحد، لأن الإكراه الكامل يوجب الرخصة، فأورث القاصر شبهة، بخلاف الرجل فإنه إذا أكره على الزنا بالحبس يحد، لأن الإكراه لا يؤثر في الأفعال المحظورة بعينها، فصار الذي لا تسقط حرمته، ويحتمل الرخصة قسمين ما كان حق الله تعالى كالإيمان، فإنه

اللهم ادخلني في زمرة الشهداء، واسلكني في عدّة السعداء ﴿يَومَ لا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُون﴾[2] ولا ينجى بأس ولا حصون بحرمة نبينا وشفيعنا محمد صلى الله عليه وآله وأصحابه، وأهل بيته وأزواجه وذرياته وسلم يقول العبد المفتقر إلى الله

---

(١) سورة البقرة: الآية ١٨٨. (٢) سورة الشعراء: الآية ٨٨.

حسن لمعنى في عينه لا يقبل السقوط بحال، وكذا الكفر قبيح لعينه، فلا تحتمل حرمته السقوط بحال.

ألا ترى أنه لما لم يكن في العقيدة ضرورة لم تحتمل الرخصة بالتبديل، وإنما دخلت الرخصة في الأداء للضرورة، لأنه ركن زائد عند الفقهاء، وعند المتكلمين ليس بركن إنما الركن فيه التصديق، وهو قائم لا يحتمل السقوط بحال، وصار غيره وهو الإقرار باللسان عرضة للعوارض، فيسقط بالإكراه التام وما كان من حقوق العباد ومن جنس ما يحتمل السقوط من حقوق الله تعالى كالصوم ونحوه، فإنه يحتمل السقوط بأصله بأن يبيح صاحب المال، أو يعرض له عارض يباح له الفطر، لكن دليل السقوط لما لم يوجد في هذا الشيء المحرم، وعارضه أمر فوقه، وهو الإكراه وجب العمل بالأمر العارض بإثبات الرخصة، ووجب العمل أيضاً بأصله بأن يبقى محرّماً، وهذا كمن أصابته مخمصة فإنه يحل له تناول طعام غيره رخصة، لا إباحة مطلقة لأن حرمته لحق صاحبه، وهو لم يبحه حتى إذا ترك ذلك فمات كان شهيداً باذلاً مهجته في رضا الله تعالى مؤثراً رضاه على هواه، بخلاف طعام نفسه، لأنه إلقاء نفسه، في التهلكة، وإذا استوفاه ضمنه، لأن ماله معصوم، وذلك مثل تناول محظور الإحرام عن ضرورة بالمحرم، فإنه يرخص له تناوله، وإن كان مضموناً بالجزاء، فكذا هنا يرخص له التناول، لكن إذا تناوله ضمنه..

فصل في المتفرقات:

الإلهام: وهو الإلقاء في الروع من علم يدعو إلى العمل به من غير استدلال بآية ولا نظر في حجة ليس بحجة، ولا يجوز العمل به عند الجمهور.

وقال بعض الصوفية: إنه حجة في حق الأحكام يجوز العمل به لقوله تعالى: ﴿فألهَمَها فُجُورَهَاوَتَقْواها﴾[1] أي عرّفها بالإيقاع في القلب، ولأنه إذا جاز

(١) سورة الشمس: الآية ٨.

أن يلهم النحل، كما قال تعالى: ﴿وأوحى رَبُّكَ إلى النَّحْلِ﴾[1] الآية حتى عرفت مصالحها بلا نظر منها، فالمؤمن بذلك أولى، لأنه تعالى شرح قلبه بالنور ليهتدي بذلك النور إلى مصالح الأمور.

قال الله تعالى: ﴿أفمن شَرَحَ الله صَدْرَهُ للإسْلَام، فَهُوَ عَلى نُور مِنْ رَبّهِ﴾[2].

وقال عليه السلام: «اتقوا فراسة المؤمن، فإنه ينظر بنور الله»، وما الفراسة إلا خبر عما يقع في القلب بلا نظر في حجة، وقال عليه السلام لوابصة وقد سأله عن البر والإثم «ضع يدل على صدرك، فما حاك في قلبك فدعه، وإن أفتاك الناس أفتوك» أي ما أثر فيه، وأوقع فيه بأنه ذنب فدعه، فقد جعل رسول الله عليه السلام شهادة قلبه بلا حجة أولى من الفتوى عن حجة، وهذا دليل للجعفرية، وهم قوم من الروافض فعندهم لا حجة سوى الإلهام.

وقال عليه السلام: «إن يكن في هذه الأمة محدّث، فهو عمر أي ملهم».

وقال أبو بكر الصديق رضي الله عنه ألقي إليّ أن ذا بطن خارجة جارية، وما الإلقاء إلا الإلهام، وكان كما ألهم، وقالت الأمّة فيمن اشتبهت عليه القبلة فصلى بغير تحر بقلبه القبلة لم تجز، وإن صلى بتحرّ بقلبه جازت، فدل أن الإلهام حجة من الله تعالى للمؤمن كرامة له إلا أنه إذا عصى وعمل بهواه حرم تلك الكرامة، والحجة للجمهور قوله تعالى: ﴿وقَالُوا لن يَدخُل الجنة إلا مَنْ كَانَ هُوداً أو نَصارى تلك أمانيهم قُل هَاتُوا بُرهَانكم إن كُنْتُم صَادِقِين﴾[3] فألزمهم الكذب بعجزهم عن برهان يمكن اظهاره، فلو كان الإلهام حجة لما لزمهم الكذب بعجزهم عن إظهار الحجة، ولّما تحقق العجز فإن الإلهام حجة باطنة لا يمكن إظهارها، فلا يتحقق العجز عنه إذ الوقوع في القلب كان ثابتاً، وقال الله تعالى: ﴿ومن يدع مع الله إلهاً آخر لا برهان له به﴾[4] فالله تعالى وبخهم على عجزهم عن إظهار الحجة على ما ادّعوا من إله غير الله لا برهان لهم به، ولو

---

(١) سورة النحل: الآية ٦٨.
(٢) سورة الزمر: الآية ٢٢.
(٣) سورة البقرة: الآية ١١١.
(٤) سورة المؤمنون: الآية ١١٧.

كـانت شهادة قلوبهم لهم حجـة لما لحقهم التـوبيخ، فثبت أن الحجـة التي يصح العمل بها هي ما يمكن إظهاره من النص، والآيـات التي عرفت حججاً بالنـظر الذي يمكن إظهارها، والحكمة في قيد لا برهان له بـه، وإن كان الشـرك باطـلاً أصلاً لشغل السامع بالبرهان، فبدلـه البرهـان الصحيح عـلى بطلان الشـريك، وحقية أن الله تعالى واحد لا شريك له.

وقال عليه السـلام: «من فسر القرآن بـرأيه فليتبـوّأ مقعده من النـار» وهو جائز بالرأي المستفاد من النظر والإستدلال بأصـول الدين بالإجماع، فثبت أن المراد به الرأي، بلا نظر في الأصول، ولأن ما يقع في قلبه، قد يكون بإلهـام من الله تعـالى، وقد يكـون من الشيـطان، كـما قـال: وإن الشيـاطـين ليـوحـون إلى أوليائهم، وقد يكون من النفس، كما قـال: ﴿ونعلم ما تـوسوس بـه نفسه﴾ فـما يكون من الله تعالى يكـون حجة، ومـا يكون من الشيـطان، أو النفس لا يكون حجة، فلا يكون حجة مع الإحتمال، ولا يمكن التمييز بين هذه الأنواع إلا بعد النظر، والإستدلال بأصول الدين، وإذا استدل عـلى ذلك يكـون ذلك إجتهـاداً منـه لا إلهامـاً ولأنه مشتـرك الدلالـة، فإنـه إذا قال: إني ألهمت بـأن ما أقـولـه حق، فخصمه يقول: إني ألهمت بأن ما تقوله باطل فـإذا قال لخصمـه: إنك لست من أهله، فيقابله خصمه بمثله، ولأن خصمه يقول: إني ألهمت بـأن القول بـالإلهام باطل، فإلهامي حجة، أم لا، فإن قـال: حجة بـطل قولهم، وإن قـال: لا فقد أقر ببطلان إلهام في الجملة، وإذا كان الإلهـام بعضه صحيحـاً، وبعضه بـاطلاً لم يمكن الحكم بصحـة كل الإلهام على الإطـلاق، ما لم يقم دليـل صحته وحينئـذ يكون المرجع إلى الدليل، دون الإلهام.

وبمثله نقول على المعتزلة في قولهم: كل مجتهـد مصيب إني اجتهدت فـأدى إجتهـادي إلى أن المجتهد يخطىء ويصيب، فأنـا مصيب في هـذا الإجتهـاد، أم مخطىء، فإن قالوا: إنـك مخطىء فقـد بطل قـولهم: «كل مجتهـد مصيب»، وإن قالوا: إنك مصيب في إجتهادك، فقد أقروا بصحـة قول من يقـول: إن المجتهد يخطىء ويصيب، وقولـه تعالى: ﴿فـألهمها فجـورها وتقـواها﴾ معنـاه أنه عـرّفها

طريق الخير والشر بطريق العلم، وهو الآيات والحجج.

وأما وحي النحل فلا كلام فيه، لأن الله تعالى أضاف ذلك إلى ذاته حيث قال: وأوحى ربك، وما يكون من الله فهو حق لا محالة، إنما الكلام في شيء يقع في قلبه، ولا يدري أنه من الله تعالى أم من الشيطان، أم من النفس، فنقول: إن هذا ليس بحجة وشرح الصدر بنور التوفيق حتى ينظر في الحجج، وحياة القلب إنما تكون بهذا.

ولا تنكر كرامة الفراسة، ولكنا لا نجعل شهادة القلب حجة لجهلنا أنها من الله تعالى، أم من الشيطان، أم من النفس.

وحديث وابصة ورد في باب ما يحل فعله وتركه، فيجب ترك ما يريبه إلى ما لا يريبه احتياطاً لدينه على ما شهد له قلبه، فأما ما ثبت حله بدليله، فلا يجوز تحريمه بشهادة قلبه.

وكذا ما ثبتت حرمته بدليله، فلا يحل تناوله بشهادة قلبه، وأما حديث عمر رضي الله عنه ففيه أنه كان مخصوصاً به، ونحن لا ننكر هذه الكرامة، وإنما ننكر إثبات الشرع به، وعمر رضي الله عنه كان يعمل في المشروعات بكتاب الله وسنة رسول الله، والاجتهاد وما كان يدعو الناس إلى ما في قلبه والتحري ليس من باب الإلهام فالإلهام عندهم يكون للعدل التقي لا للفاسق الشقي والتحري مشروع في حق الكل على أن التحري هو العمل بشهادة القلب عند عدم سائر الأدلة الشرعية، والعقلية بنوع نظر واستدلال بالأحوال بطريق الضرورة.

والإلهام أيضاً عند عدم الدلائل الأربعة يكون حجة في حق الملهم لا في

الغني الشيخ أحمد المدعو بشيخ جيون ابن أبي سعيد بن عبيد الله بن عبد الرزاق ابن خاصة خدا الحنفي المكي الصالحي، ثم الهندي اللكنوي قد فرغت من تسويد نور الأنوار في شرح المنار بسابع شهر جمادي الأولى سنة ١١٠٥ ألف ومائة وخمس من هجرة النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الحرم الشريف للمدينة المنورة، والبلدة المطهرة. .

حق غيره كالتحري، لا عموم لحكاية الحال إذ الداخل في الوجود هو الواحد من الأحوال، كما في قولهم: فلان دخل الدار، وهذا لأن الأصل أن لا يكون قول الراوي حجة، لأنه ليس بصاحب وحي، والحجة إنما هو الوحي أو الإجتهاد، وإنما جعل حجة ضرورة أنه حكي عن صاحب الوحي، والثابت بالضرورة يتقدّر بقدرها، ولا ضرورة في العموم فلا تثبت الأشياء في الأصل على الإباحة، عند جمهور المعتزلة، وطائفة من الفقهاء الحنفية والشافعية رحمهم الله منهم الكرخي حتى يرد الشرع بالتقرير، أو بالتغيير إلى غيره.

وقال بعض أصحاب الحديث، ومعتزلة بغداد: الأصل فيها الحظر حتى يرد الشرع مقرراً، أو مغيراً، وقال: أصحابنا وعامة أصحاب الحديث الأصل فيها التوقف وهو قول الأشعري غير أن أصحابنا يقولون لا بد أن يكون له حكم إما الحرمة بالتحريم الأزلي، أو الإباحة، ولكنا لا نقف على ذلك بالعقل، فنتوقف في الجواب لا لخلوة عن الحكم، بل لعدم دليل الوقوف، وعندهم لا حكم فيها أصلاً لعدم دليل الثبوت، وهو الخبر عن الله تعالى على لسان صاحب الشرع، فكان الخلاف بيننا وبينهم في كيفية التوقف، وواجب العقل ومحظوره وما فيه ضرر بنفسه، أو بغيره خارج عن موضع الخلاف.

ووجه الإباحة قوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم ما في الأرضِ جميعاً﴾[1] اخبر بأنه خلق لنا على وجه المنة علينا، وأبلغ وجه المنة إطلاق الانتفاع فيثبت، وقال الله تعالى: ﴿قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده﴾، ولأن الانتفاع بها خال عن المفسدة إذ الكلام فيه، ولا ضرر فيه، على المالك فثبتت إباحة الإنتفاع بها، كالاستظلال بحائط الغير والنظر في مرآته.

وجه الحظر أنه تصرف في ملك الغير بغير إذنه، فلا يجوز كما في الشاهد، وجه الوقف أن طريق ثبوت الأحكام سمعي وعقلي، والأول غير موجود، وكذا الثاني، لأنه لا يقطع على أحد الحكمين، فإن من قال بالإباحة عقلاً يجوّز ورود

---

(١) سورة البقرة: الآية ٢٩.

الشرع في ذلك بعينه بالحظر، فينقله من الإباحة إلى الحظر.

ومن قال بالحظر عقلاً يجوّز ورود الشرع بالإباحة في ذلك بعينه، فينقله من الحظر، فينقله من الحظر إلى الإباحة، وما قطع العقل عليه لا يجوز تغييره كشكر المنعم ونحوه حكم الله تعالى عند الأشعرية خطابه المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء، أو التخيير، فالإقتضاء يتناول اقتضاء الوجود، واقتضاء العدم إما مع الجزم، أو مع جواز الترك فيتناول الواجب والمحظور والمندوب والمكروه.

وأما التخيير فهو الإباحة، وهذا لأن خطاب الله تعالى إذا تعلق بشيء فإما أن يكون طلباً جازماً للفعل، وهو الإيجاب، أو غير جازم وهو الندب، أو طلباً جازماً للترك وهو التحريم، أو غير جازم، وهو الكراهة، أو مخيراً من الطرفين وهو الإباحة، وظهر بهذا التقسيم ماهية كل واحد منها، والأشكال عليه أن حكم الله تعالى لما كان خطابه، وخطابه كلامه، وكلامه قديم، فيلزم أن يكون حكم الله تعالى بالحل والحرمة قديماً، وهو باطل، لأن حل الوطء في المنكوحة وحرمته في الأجنبية صفة فعل العبد ولذلك نقول: هذا وطء حلال، وفعل العبد محدث، وصفة المحدث لا يكون قديماً، ولأنه يقال: هذه المرأة حلت لزيد بعدما لم يكن كذلك، وهذا مشعر بحدوث هذه الأحكام، ولأنا نقول: المقتضى لحل الوطء التزوّج، أو ملك اليمين، وما يكون معللاً بأمر حادث لا يكون قديماً، فثبت أن الحكم يمتنع أن يكون قديماً، والخطاب قديم، فالحكم لا يكون عين الخطاب، وأجابوا عنه بأن معنى، كون الفعل حلالاً هو كونه مقولاً فيه رفعت الحرج عن فعله، ومعنى كونه حراماً هو كونه مقولاً فيه، لو فعلته لعاقبتك، فحكم الله تعالى هو قوله والفعل متعلق القول.

وكان ابتداؤه في غرة شهر المولد من ربيع الأول من السنة المذكور في مدة كان عمري ثمانياً وخمسين سنة، والمرجو من جناب الله تعالى ببركة رسوله صلى عليه وآله وسلم أن يجعله خالصاً لوجهه الكريم، وينفع به المبتدئين، وسائر المسلمين الطالبين، ذوي الخلق العظيم، والإشفاق العميم.

ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وأنت خير الفاتحين.

وعندنا حكم الله تعالى صفة أزلية لله تعالى، وكـون الفعل واجبـاً وفرضـاً وسنة ونفلاً وحسناً، وحلالاً وحراماً محكـوم الله تعالى، ثبت بحكمـه وهو إيجاده الفعل على هذا الوصف، وإنما سمي حكم الله تعالى في عرف الفقهاء والمتكلمين بطريق المجاز إطلاقاً لإسم الفعل على المفعـول، وهو بنـاء على مسـألة التكـوين والمكوّن، فالتكوين عندنا صفة أزلية لله تعالى، وهو فعله حقيقة والمكون مفعولـه وهو حادث باحداثه الأزلي لوقت وجـوده، ثم المحكوم الـذي يسمى حكماً مجـازاً هـو الوجـوب، وكذا صفـات الأفعال لا نفس الفعـل، لأن نفس الفعل حصـل باختيار العبد وكسبه، وإن كان خالقـه هو الله تعـالى والحكم ما يثبت جبـراً شاء العبد أو أبى.

وعند المعتزلة حكم الله تعالى إعلامه إيانا بكون الفعل واجباً أو مندوبـاً أو مباحاً أو حراماً.

والدليل في اللغة: فعيل بمعنى فاعل، فكان إسماً لفاعل الـدلالة كـالدال، ومنه يقال: يا دليل المتحيرين، أي هاديهم إلى مـا يزول بـه حيرتهم، ومنـه دليل القـافلة وهـو مـرشـدهم إلى الـطريق إلا أن كـلامـه يسمى بـاسمـه مجـازاً، وفي الإصطلاح ما يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيـه إلى العلم، والنظر عبـارة عن تـرتيب تصديقـات علمية، أو ظنيـة ليتوصـل بها إلى تصـديقات أخـر، والإستدلال طلب الدلالة كالاستنصار طلب النصرة، وما قيل: هو أن ينتقل الذهن من الأثر إلى المؤثر كالدخان مع النار، على عكس التعليل فليس من مفهوم اللفظ، والآية ما يوجب علم اليقين، ولذلك سميت معجزات الرسل آيات قال الله تعـالى: ﴿ولقد آتينا مُوسَى تِسعَ آيـاتٍ بَينات﴾[1] وقـال تعالى: ﴿فـاذْهَبا بـآيَاتِنَـا﴾[2] وهي المعجزات، لأن المعجزة توجب علم اليقين بنبوة الرسول، وهي في اللغة: عبارة عن العلامة.

قال الله: ﴿فيهِ آيـاتٌ بَيناتٌ﴾[3] أي عـلامات واضحـات، وقال: (وغـير

---

(١) سورة الاسـراء: الآية ١٠١.
(٢) سـورة الشعراء: الآية ١٥.
(٣) سورة آل عمران: الآية ٩٧.

آيها العصر) أي علاماتها، والحجة مأخوذة من قولهم حج، أي غلب سميت حجة لأنها تغلب من قامت عليه وألزمته حقاً، وهي مستعملة فيما كان قطعياً، أو غير قطعي.

والبرهان نظير الحجة، وكذا البينة، والعرف ما استقر في النفوس من جهة شهادات العقول، وتلقته الطباع السليمة بالقبول، والعادة ما استمروا عليه وعادوا له مرة بعد أخرى، والجدل مأخوذ من الجدل، وهو الفتل والاحكام، ومنه حبل جديل ومجدول، أي محكم الفتل، وفي الإصطلاح عبارة عن دفع المرء خصمه عن إفساده قوله بحجة، أو شبهة، وقيل هو تخاوض يجري بين متنازعين لتحقيق حق، أو لإبطال باطل، أو لتغليب ظن، وهو يتناول جدل الكلام وجدل الفقه، وأما صفته فتتبع قصد فاعله إن كان قصده الغلبة، أو العناد فمذموم، وإليه أشار عليه السلام بقوله: «ما ضل قوم بعد هدى إلا أوتوا الجدل»، وإن كان قصده إظهار الحق فمحمود، وإليه الإشارة بقوله: ﴿وجَادِلْهُم بالتي هي أَحْسَن﴾[1] وأما أدبه فتجنب الإضطراب بما سوى اللسان من الجوارح، والإعتدال في خفض الصوت، ورفعه وحسن الإصغاء إلى كلام صاحبه، وجعل الكلام بينهما مناوبة لا مناهبة والثبات على الدعوى إن كان مجيباً والإصرار على الإنكار إن كان سائلاً، والإحتراز عن التكلم في مجلس الشغب، لأنه لا يظهر فيه الحق من الباطل، والإعراض عن الغضب، وقصد الإنتقام فإن ذلك يذهب طراوة الكلام، ويحول بينه وبين المرام.

والسبب الداعي إليه السؤال من المسترشد، إنما للحصر كذا حكى أبو عليّ في كتاب الشيرازيات عن النحاة، وقولهم: حجة، وفي تقرير الإمام فخر الدين الرازي: بأن إن للإثبات، وما للنفي فيبقى كذلك بعد التركيب، إذ الأصل عدم التغيّر، وحينئذ إما أن يدل على نفي المذكور، وإثبات غير المذكور، أو نفي غير المذكور وإثبات المذكور، والأول باطل بالإجماع، فتعين الثاني، وهو

---

(١) سورة النحل: الآية ١٢٥.

المراد بالحصر كلام، لأن صاحب المفتاح قال فيه: وترى أئمة النحو، يقولون: إنما تأتي إثباتاً لما يذكر بعدها ونفياً لما سواه، ويذكرون لذلك وجهاً لطيفاً يسند إلى عليّ بن عيسى، وكان من أكابر أئمة النحو ببغداد، وهو أن كلمة إن لما كانت لتأكيد إثبات المسند للمسند إليه، ثم اتصلت بها ما المؤكدة لا النافية على ما يظنه من لا وقوف له بعلم النحو ضاعف تأكيدها، فناسب أن تضمن معنى القصر، لأن قصر الصفة على الموصوف وبالعكس ليس إلا تأكيداً للحكم على تأكيد، ولأن ما تجيء على معان جمة فالحكم بأنها للنفي تحكم بلا دليل، ولأن ما هذه كافة، فلا تكون للنفي، كما في إنما ولعلما وكأنما وليتما، ومنع البعض الحصر بإنما محتجاً بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ [1] فإنا أجمعنا على أن من ليس كذلك فهو مؤمن، والجواب أن معناه إنما الكاملون الإيمان..

(١) سورة الأنفال: الآية ٢.

الفهرس